Nederlands Theologisch Tijdschrift

SIGILL SCHOLAE RELIGIONIS PACIFICAE
COND AD 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/ntt-journal-theology-religion_1958-1959_13

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

NEDERLANDS THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

UITGEGEVEN DOOR DE THEOLOGISCHE FACULTEITEN DER RIJKSUNIVERSITEITEN TE LEIDEN, GRONINGEN EN UTRECHT EN DER UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM

13

DERTIENDE JAARGANG
1958–1959

ONDER REDACTIE VAN

PROF. DR. C. J. BLEEKER
PROF. DR. P. A. H. DE BOER
DR. E. JANSEN SCHOONHOVEN
PROF. DR. C. W. MÖNNICH
PROF. DR. A. A. VAN RULER
PROF. DR. G. SEVENSTER
PROF. DR. H. DE VOS

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

H. VEENMAN & ZONEN N.V. WAGENINGEN

1958/59

75138

INHOUD

ARTIKELEN

Blz.

Dr. B. Essers, Een onderzoek naar de godsdienstigheid van de Shvetasvatara Upanishads en in verband hiermee een poging om deze Upanishads globaal te dateren 1
W. J. van Lindonk, De Ebed Jahwe 10
Prof. Dr. J. N. Sevenster, Jezus en de Ebed Jahwe 27
Prof. Dr. P. D. Latuihamallo, Problemen van eenheid en gescheidenheid rondom de Indonesische Raad van Kerken . 47
Prof. Dr. K. A. H. Hidding, De absoluutheid der godsdiensten en het christendom 81
Prof. Dr. J. A. Oosterbaan, De fenomenologie der godsdienstfenomenologie 96
Prof. Dr. K. A. H. Hidding, Kanttekening 114
Prof. Dr. L. H. Grondijs, Der Heilige Geist in den Schriften des Nikotas Stethatos 116
Prof. Dr. C. J. Bleeker, Een godsdienstig gesprek tussen oost en west 161
Dr. O. J. de Jong, Pastor, regio, religio. Bijdrage tot de religiografie van Nederland 173
Dr. B. Breek, Heidegger en de ethiek 190
Prof. Dr. J. de Graaf, Kerugma en communicatie 206
Prof. Dr. Th. C. van Stockum, William van Occam, wijsgeer, theoloog en politicus 241
Prof. Dr. P. Hendrix, Een Sophialiturgie bij de Oudgelovigen in Moskou 253
Prof. Dr. H. de Vos, Het gesprek 264
B. van Gelder, Godsdienstonderwijs of cultuurgeschiedenis van het christendom op de openbare scholen voor V.H.M.O.? 289
Prof. Dr. C. J. Bleeker, Zelfportret van de fenomenologie van de godsdienst 321
Dr. H. Franken, De nieuwe Palestijnse afdeling in het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden 345
Dr. P. J. van Leeuwen, Roessingh en de integratie van de kerkelijke richtingen 353
Prof. Dr. G. Sevenster, Koning- en priesterschap in het Nieuwe Testament 401

Dr. E. J. BEKER, Niebuhrs controverse met de continentale theologie, in verband met de politieke actualiteit van het theologisch denken 418
Dr. H. FABER, De betekenis van de psycho-somatische geneeskunde voor de pastorale praktijk 431

MEDEDELINGEN

J. LOUW, De bezetene en de kudde. Marc. 5:1–20. Een hypothese 59
W. BAARS, Papyrus Fouad Inv. No. 266 442

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

N. K. VAN DEN AKKER, Beknopte Geschiedenis van het Christendom (Dankbaar) 382. A. M. ALLCHIN, The Silent Rebellion (van Beusekom) 473. Archiv für reformationsgeschichte, Jhrg. 49, Heft 1, 2 (Dankbaar) 381. R. BAKKER, Lot en daad, geluk en rede in het Griekse denken van Solon tot Marcus Aurelius (de Vos) 72. J. H. BAVINCK, Religies en wereldbeschouwingen in onze tijd (Roest) 236. E. J. BEKER, Libertas (Heering) 74. J. H. VAN DEN BERG, Psychologie en geloof (Bakker) 394. G. C. BERKOUWER, De verkiezing Gods (Schroten) 382. Bijbels Woordenboek, onder redactie van A. v. d. Born e.a. afl. 1–5 (Brongers) 66. J. BLAUW, De andere wereld (Plenter) 387. H. BLESS, Inleiding tot de Pastorale Psychologie (Faber) 471. CHRISTOPH BLUMHARDT, Christus in der Welt (Schreuder) 468. Het boekje van het volkomen leven (van Dalfsen) 463. W. DEN BOER, Tussen kade en schip (Verdenius) 466. G. BRILLENBURG WURTH, De straf (Smelik) 385. M. D. CHENU, La théologie au douzième siècle (Oberman) 224. M. D. CHENU, La Théologie comme science (Oberman) 379. Christian essays in psychiatry (Faber) 397. WALTER HOUSTON CLARK, The Psychology of Religion (Faber) 393. R. L. COLIE, Light and Enlightenment (Dankbaar) 72. De christenarts aan het sterfbed (Faber) 396. Doopsgezind gemeenteleven (Heering) 234. J. D. DOZY, Wijsheid van dwazen (Dronkers) 317. De drie formulieren van enigheid (Kloek) 471. A. C. DROGENDIJK, Mens en Geneeskunst (Faber) 238. L. DUPRÉ, Kierkegaards Theologie of de dialectiek van het Christen-worden (Leendertz) 312. J. ENSINK, De Grote Weg naar het Licht (van Baaren) 62. GEORGE EVERY, Lamb to the Slaughter (Stelma) 305. H. FABER, Pastorale Verkenning (Bolkestein) 392. FEINER E.A., Fragen der Theologie heute (Berkelbach van der Sprenkel) 156. C. FRANKENSTEIN, Die Äusserlichkeit des Lebensstils (Faber) 472. A. L. GABRIEL, The educational ideas of Vincent of Beauvais (Oberman) 225. A. GANS, Het woord van de zwijgende God (Kuiper) 315. J. C. GILHUIS, Gezicht op de Zending (Plenter) 388. J. F. GERHARD GOETERS, Ludwig Hätzer (Van der Zijpp) 226. C. J. GOSLINGA, De Boeken Samuel (de Boer) 62. MARTIN GRABMANN, Mittelalterliches Geistesleben (Oberman) 67. ROMANO GUARDINI, De Moeder van de Heer (Dankbaar) 307. R. GUARDINI, Het begin van alle dingen (de Boer) 304. ROMANO GUARDINI, De menselijke werkelijkheid van de Heer (Sevenster) 457. R. GUARDINI, Psalmen (de Boer) 304. OTTO HAENDLER, Grundriss der praktischen Theologie (van Beusekom) 388. J. M. HASSELAAR, Dr. O. Noordmans – Hoofdmomenten van zijn theologie (Frederikse) 467. E. W. HEATON, Het dagelijks leven in de tijd van het Oude Testament (van Leeuwen) 64. FRIEDRICH HEER, Europäische Geistesgeschichte (de Vos) 308. FRIEDRICH HEER, Sieben Kapitel aus der Geschichte des Schreckens (Oosterbaan) 234. J. A. L. HOVY, De Gang der Godsopenbaring in het Oude Testament (Schoneveld) 217. A. M. HUGO, Calvijn en Seneca (Quirinus Breen) 376. J. M. DE JONG, Kerygma, Een onderzoek naar de vooronderstellingen van de theologie van Rudolf Bultmann (de Jonge) 453. F. W. KANTZENBACH, Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation (Dankbaar) 68. S. KIERKEGAARD, Het Begrip Angst (Leendertz) 313. CONRADUS KIRCH, Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae (Dankbaar) 221. W. J. KOOIMAN, Luther en de bijbel (Sevenster) 375. J. KOOPMANS, Nieuwe Postille (Plenter) 391.

Hendrik Kraemer, Die Kommunikation des christlichen Glaubens (Dronkers) 316. Hans-Joachim Kraus, Psalmen, afl. 1–5 (Brongers) 300. J. D. W. Kritzinger, Qehal Jahwe (Brongers) 63. Werner Krusche, Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin (v. d. Linde) 71. W. Leendertz, Gods Woord in Mensenhanden (Oosterbaan) 77. Wladimir Lossky, The mystical theology of the Eastern Church (Visser) 459. F. van der Meer en Christine Mohrmann, Atlas van de Oudchristelijke wereld (Dankbaar) 220. T. Minnema, The social ethics of Reinhold Niebuhr (Heering) 74. J. M. van Minnen, Gesprekken over het geloof (Kloek) 470. Vilh. Møller-Christensen en K. E. Jordt Jørgensen, Dierenleven in de Bijbel (de Boer) 374. H. A. van Münster, De filosofische gedachten van de jonge Kierkegaard (Leendertz) 228. O. G. Myklebust, The Study of Missions in Theological Education Vol. 2 (Jansen Schoonhoven) 386. Wolfgang Nauck, Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes (Sevenster) 152. Wilhelm N. Neuser, Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons (Boendermaker) 464. Lesslie Newbigin, L'Eglise: Peuple des Croyants, Corps du Christ, Temple de l'Esprit (Hoekendijk) 313. John Norton, The Answer to the whole set of questions of the celebrated Mr. William Apollonius, pastor of the Church of Middelburg (Dankbaar) 380. A. Nygren, Eros und Agape (den Boer) 231. Papyrus Bodmer V, Nativité de Marie (Klijn) 219. Ernst Pfisterer, Calvins Wirken in Genf (Dankbaar) 69. Wolfgang Philip, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht (de Vos) 73. Bruno Pohl, Der Christ in der Technischen Welt (Kloek) 471. J. v. Pollet, Martin Bucer. Etudes sur la correspondance I (Dankbaar) 380. A. D. R. Polman, Woord en Belijdenis (Hubbeling) 155. J. J. Poortman, Ochèma. Geschiedenis en zin van het hylisch pluralisme (Hidding) 216. J. J. Poortman, Repertorium der Nederlandse wijsbegeerte, Supplement I (de Vos) 311. F. J. Pop, Belijdeniscatechisatie (Roest) 78. F. J. Pop, Bijbelse woorden en hun geheim (Sevenster) 456. Postille 1958–1959 (Kloek) 315. Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments, Bd. I (Schoneveld) 370. M. van Rhijn, Gedachten en Gestalten uit de Evangeliën, III (van Leeuwen) 218. Herman Ridderbos, Het verborgen Koninkrijk (Sevenster) 375. P. J. Roscam Abbing, Biecht en Absolutie (Bolkestein) 237. Wilhelm Rudolph, Jeremia (Hulst) 451. H. C. Rümke, Derde Bundel Studies en Voordrachten over Psychiatrie (Faber) 395. Steven Runciman, Geschichte der Kreuzzüge, I (Dankbaar) 67. Kurt Schubert, Die Gemeinde vom Toten Meer, Ihre Entstehung und ihr Leben (Van der Woude) 150. Bjarne Skard, Die Inkarnation (Bakhuizen van den Brink) 461. J. van Slooten, Inleiding tot het denken van Kant (Plenter) 227. Luchesius Smits, Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin, I Etude de critique littéraire (Dankbaar) 222. N. H. Søe, Christliche Ethik (Smelik) 232. J. Soetendorp, Schepping en ondergang in het Oude Oosten (van Baaren) 62. J. Soetendorp, Symboliek der Joodse Religie (de Boer) 303. Kr. Strijd, Structuur en inhoud van Anselmus „Cur Deus Homo" (Springer) 462. J. Taylor, The origin and early life of Hugh of St. Victor: an evaluation of the tradition (Oberman) 224. Theologische week over de kerk (Berkelbach van der Sprenkel) 76. J. E. Tuininga, Over godsdienst en godsdienstigen (Roest) 236. Verkondig het woord (Dronkers) 235. Georgette Paul Vignaux, La Théologie de l'Histoire chez Reinhold Niebuhr (Beker) 229. Von Ugarit nach Qumrân (de Boer) 302. J. H. Vrielink, Het waarheidsbegrip (Hensen) 153. G. C. P. van der Vyver, Professor Dirk Postma (de Jong) 465. Peter Walser, Die Prädestination bei Heinrich Bullinger im Zusammenhang mit seiner Gotteslehre (Dankbaar) 306. Charles West, Communism and the theologians (Banning) 233. J. Alex. van Wijk, Die Apostolaat van die Kerk (Kloek) 469. J. G. Woelderink, De inzet van de Catechismus (Kloek) 470. A. S. van der Woude, Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân (van der Ploeg) 447. G. Ernest Wright, De Bijbel ontdekt in aarde en steen (Franken) 146.

BERICHTEN

D. Th. Strotmann, Naar aanleiding van Prof. Hendrix' artikel „Een Sophialiturgie bij de Oudgelovigen in Moskou", 400. Prijsvraag Haagsch Genootschap, 400. P. Hendrix, Nogmaals: „Een Sophia-liturgie bij de Oudgelovigen in Moskou". Antwoord aan Pater Strotmann, 476.

EEN ONDERZOEK NAAR DE GODSDIENSTIGHEID VAN DE SHVETASVATARA UPANISHAD EN IN VERBAND HIERMEE EEN POGING OM DEZE UPANISHAD GLOBAAL TE DATEREN

DOOR

B. Essers

Beekbergen

§ 1. Dit artikel is geschreven naar aanleiding van een studie, gevonden in de nalatenschap van wijlen Prof. Dr. G. van der Leeuw. Deze studie verscheen in 1931 en werd geschreven door Jacob Wilhelm Hauer. De titel luidt: „*Ein monotheïstischer Traktat Altindiens*".[1])

Met dit monotheïstische Traktaat is bedoeld de Shveta's van Shvetasvatara Upanishad.[2])

§ 2. Deze Upanishad begint dadelijk met enige vragen: „Wat is de oorzaak?," „Waaruit zijn we geboren?," „Waardoor leven wij?" en „Waarop zijn we geplaatst?" „Door wie worden we bestuurd bij pijn en bij genietingen?" „Leven wij soms onder verschillende voorwaarden? O, gij godgeleerden (kenners van Brahman)."[3])

Pas in een latere tijd plegen zulke vragen, als hierboven vermeld, op te komen. Zo vindt men b.v. in de oude Helleense cultuur pas later theogonische familierelaties. Dergelijke theogonische relaties komen altijd voor, nadat het materiaal aan goden reeds lang van te voren is verzameld. Dit materiaal is, wat de Helleense godsdienstgeschiedenis betreft, o.a. te vinden bij Homerus en Hesiodus. Tevens vertonen zich in deze cultuurfase de eerste uitingen van de Helleense filosofie, welke op haar beurt allerlei verbanden tussen de alledaagse verschijnselen zoekt te leggen.

Onder „goden" hebben we te verstaan primitieve verbeeldingen van de menselijke geest. „Goden" maken zelfs op ons een min of meer verstaanbare indruk, hoewel „goden" dit in wezen niet zijn.[4])

---

[1]) Voortaan wordt dit geschrift in de voetnoten kortweg aangeduid als „*Traktat*".
[2]) Deze Upanishad wordt hier voortaan in de voetnoten aangeduid als *Shvet.*
[3]) *Shvet* 1,1.
[4]) In het vervolg komen we dit geheimzinnige weer tegen, maar dan is er sprake van verborgen aanwezig zijn, zie beneden §§ 7–8.

Zij lijken alleen maar diepzinnig, omdat wij immers ook tegenwoordig een persoon als iets volkomen origineels en onherleidbaars beschouwen. In de Indo-arische cultuurkring komt men dergelijke godheden en enigszins filosofische verbanden ook tegen, resp. in de Ṛgveda en in de Atharvaveda.

Nu lijken de vragen, waarmee onze Upanishad begint veel op de enigszins filosofische gedachten, die men reeds in de Atharvaveda kan vinden.[1])

§ 3. Bij onderzoek blijkt dat we in de Upanishads dikwijls te maken hebben met oerprincipes, die soms weinig verschillen van het verschijnsel van „goden".[2]) Men vindt zelfs aanwijzingen dat hier sprake is van wat men later in de Indische filosofie tegenkomt als Sāṃkhya-filosofie.[3]) Wanneer nl. wordt gesproken over het ene, ongeboren, vrouwelijk principe (hiermee is waarschijnlijk bedoeld *prakṛti*, oermaterie), dan wordt dit omschreven als rood (dit zal vermoedelijk het Indische woord *rajas* wezen), wit (dit is waarschijnlijk het Indische *sattva*), en zwart (dit moet dan waarschijnlijk het donkere *tamas* betekenen). Daaruit blijkt dus dat de bestanddelen wel heel dicht in de buurt komen van de gewone, aardse verschijnselen.

§ 4. Ons wordt zelfs de naam van een zekere, rode Kapila genoemd.[4]) Deze Kapila gaat meestal door voor de stichter van de Sāṃkhya-filosofie. Maar hier wordt onze Kapila beschouwd als een soort goddelijk lichtwezen, getuige de aan hem toegekende betiteling: de „rode".

Hetzelfde resultaat verkrijgt men, wanneer men let op de toevoeging in deze tekst: „voortgebracht in den beginne". Het is nl. zo dat „in den beginne" alleen maar goddelijke wezens aanwezig kunnen zijn geweest. Ook in dit opzicht blijkt de voornoemde Kapila dus een of ander goddelijke figuur te zijn.

Het is met de Sāṃkhya-filosofie toch al een zeer moeilijk geval. De datering daarvan is niet eenvoudig. Men beschouwt de Sāṃkhya-filosofie eigenlijk als een latere vorm van de beroemde, Indische Vedānta filosofie. Men neemt dan ook aan dat het Sāṃkhya-

---

[1]) Zie B. Essers, *Een oud Indische Symboliek van het geluid* (1952) 130–133.
[2]) Zie boven noot 1. Verder materiaal vindt men in B. Essers *Ned. Theol. Tijdschrift* 1955, 263vv; vgl. ibid. 161.
[3]) *Shvet* 4,5. [4]) *Shvet* 5,2.

systeem pas tegen 560 na Chr. zijn definitieve vorm heeft gekregen, door Iśvarakṛṣṇa.

Hier komt nog bij, dat onderzoekers, zoals H. Oldenberg, indertijd meenden dat de Sāṃkhya-filosofie omstreeks het leven van Buddha moet zijn ontstaan.

§ 5. Het is zeer merkwaardig dat er in de Sāṃkhya-filosofie een dualisme voorkomt. Het is het dualisme tussen aan de ene kant prakṛti, oermaterie en aan de andere kant purusha, het symbool voor de geest. Hierbij moet bedacht worden dat prakṛti[1]) niet alleen materie is, maar ook blijkbaar het inbegrip van het psychische leven.

Purusha kan slechts door een of andere wijze van abstractie tot een principe van de geest worden. Dit proces van het maken van een principe van de geest stemt altijd overeen met het feit dat zo'n principe zich op een grote afstand van de mensen bevindt.[2]) Nu blijkt dat deze purusha voorstelling zich voordoet als een beginsel dat zich, overigens goed oud-Indisch, merkwaardigerwijze als een werkeloos element blijkt te gedragen. Het eerste voorbeeld daarvan vinden we in onze Upanishad.[3]) Als tweede voorbeeld is te noemen de bekende voorstelling waarin het tweetal prakṛti en purusha dikwijls worden vergeleken, resp. met een blinde (d.i. prakṛti) en een lamme (hiermee is bedoeld purusha). Later wordt zelfs het beeld gebruikt, eveneens t.a.v. de Sāṃkhya-filosofie (en hiermede is dan het derde voorbeeld gegeven). Wat de kleurloosheid van de purushafiguur betreft: hij is niet, maar lijkt alleen rood, omdat hij enkel de weerschijn van een of andere, rode, bloem geeft.

Men kan dit Sāṃkhya-dualisme alleen verklaren wanneer men daarbij bedenkt, dat hier achter moet worden gezien het streven van de toenmalige mens om de verlossing deelachtig te worden door een louter geestelijk bestaan te gaan leiden.

Opvallend is dat in deze filosofie het element van de geest (*purusha*) een geheel en al onactieve rol speelt. Het element van de geest kan in het India van die dagen blijkbaar niet komen tot een creatieve functie. De geest is enkel in staat om te weerkaatsen (b.v. die rode bloem waarvan in het voorafgaande sprake was) en niet om zelf een of ander motief te scheppen.

---

[1]) Zie B. Essers, *Ned. Theol. Tijdschr.* (1955) 265; meer materiaal geeft P. Deussen, *Allgem. Geschichte d. Philosophie* I, 2 (Die Philosophie der Upanishad's), 1922/5, 101vv.

[2]) Reeds ziet men een dergelijk voorbeeld in de Kauśītaki Upanishad, zie B. Essers, *Ned. Theol. Tijdschr.* (1955) 261. [3]) *Shvet* 4,6.

§ 5a. Een tweede eigenaardigheid is, dat de geest (*purusha*) en de materie (prakṛti) blijkbaar beiden eeuwigdurend zijn. Men kan daar uit opmaken dat een historisch besef nog niet zijn intrede heeft gedaan.

Men ziet dat hier telkens sprake is, niet van een of ander goddelijk wezen, maar van een blijkbaar niet goddelijk oerprincipe.[1]) Dezelfde gedachte komt voor bij de Vedānta. Hier is het oerprincipe het motief van Brahma. Deze Brahma is eveneens een uit de aardse, Vedische cultus voortgekomen oerprincipe, nauwelijks meer een goddelijk wezen. Ook dit dualisme is blijkbaar weer voortgekomen uit de tegenstelling tussen het verhevene en het alledaagse, het z.g. blijvende, ware en het veranderende, aardse en naar het oordeel van die tijd bedriegelijke. Het is opvallend dat zowel bij Shankara (788–820 na Chr.) als bij Rāmānuja (1050–1137 na Chr.) begint op te komen een langzamerhand groeiend realisme. Bij Shankara merkt men dit realisme nog niet dadelijk. Merkwaardig genoeg gaat hij uit van een verdeling van het menselijk bewustzijn in vier stadia: het waken, het dromen, de diepe slaap en de z.g. „vierde toestand".

De godheid, Brahman, verkeert in de vierde toestand. Hij is, wonderlijk genoeg, louter bewustzijn zonder enig object. Dit laatste is een onmogelijke toestand, althans beoordeeld naar de huidige westerse voorstellingen. De enkele mens kan, naar de ideeën van Shankara, gelijk worden aan het goddelijk wezen Brahman.

§ 5b. Bij Rāmānuja komen we enigszins verder op de weg naar het realisme. Rāmānuja vindt de gedachte van Shankara een onmogelijkheid, dat er nl. een bewustzijn zonder enig object zou kunnen bestaan. Hij neemt dan ook aan, dat er bij de objecten een soort transformatie plaats heeft. Er heeft nl. plaats een verandering bij de objecten in zoverre deze objecten reeds bestaan voordat ze in hun laatste vorm tot aanzijn waren gekomen. We zien daarmee eigenlijk een blijvend voortbestaan zoals we dat ook reeds in de Sāṃkhya-filosofie tegenkwamen in de gestalte van prakṛti.

§ 6. Het blijkt ons dat de aloude, Vedische goden in onze Upanishad een beetje op de achtergrond zijn gekomen. Het schijnt dat oerprincipes de taak van de oude goden hebben overgenomen. Toch

[1]) Deze oerprincipes komen reeds vroeg in het Indo-arische denken voor, zie b.v. B. Essers, *Een oud Indische Symboliek van het Geluid*, 74vv, 118vv, 129vv.

komt nog op één plaats de herinnering aan deze oude goden terug.[1]) Hier worden ons zelfs achtereenvolgens genoemd Agni, Aditya, Vāyu, candramās (maan) en Prajāpati. Hiervan moeten we letten op Agni en Vāyu. We kunnen ons afvragen op welke hoogte de oude Vedische, atmosferische godheden zich eigenlijk bevonden. In het algemeen kunnen zij zich nooit zo heel ver van de aardse mensen hebben opgehouden in de wereldruimte. Pas in latere tijd moeten ze zich van de aarde hebben verwijderd.[2]) Het is van belang zich een dergelijk verschijnsel te herinneren in de West-Europese, christelijke cultuur, toen namelijk in de 17e eeuw de voorstelling werd ontdekt van het oneindig verre. Men is met deze voorstelling van het oneindig verre bijna op de grens van een atheïsme.

Zo vinden we later in de Shvetasvatara Upanishad de volgende uitspraak:

> „Zoals de verlichtende zon schijnt over alle landstreken, boven, beneden en er langs, zo regeert die ene God, roemrijk, aanbiddenswaard, over welke wezens ook, die uit een baarmoeder geboren zijn.''[3])

In het aannemen van het een of ander goddelijk lichtwezen, zoals b.v. de zon, moet worden gezien een neiging om te komen tot een of ander oerprincipe.[4]) Het licht is blijkbaar een overgang naar het abstracte en geestelijke.[5])

Het verschijnsel van een lichtwezen duidt er op dat hier sprake moet zijn van een min of meer alomtegenwoordig wezen, dat zich overal in deze wereld kan vertonen en dat door elk schepsel wordt aanschouwd en erkend.

We komen hier tot de alomheersende geldigheid van een goddelijk wezen, al blijft het in India meer een theoretische zaak, een kwestie van bespiegelen.

Men heeft dit in de Helleens-Romeinse cultuur indertijd anders gedaan. Toen ging men reizen, denk b.v. Xenophon en aan Herodotus. Tegelijk is het geloven in een goddelijk lichtwezen een middel om zich in dit leven met zijn vele onzekerheden enigszins gerust te laten stellen.

---

[1]) *Shvet* 4,2.

[2]) Zie boven noot 2 op blz. 3; een dergelijk verschijnsel komt men tegen in de figuur van *purusha*. Dit zich verwijderen van de aarde wordt in dit oude India blijkbaar opgevat als een vergeestelijking. Het zich ver van deze aarde bevinden ziet men hier als een vorm van abstractie. [3]) *Shvet* 5,4. [4]) *Een oud-Indische Symboliek*, 72vv.

[5]) Enkele plaatsen van onze Upanishad zijn: 1,8; 1,11; 2,15; 3,10; 4,16v.

§ 7. We zien nu een eigenaardig verschijnsel optreden. De voorstelling komt nl. op dat iemand, enkel door in een God te geloven, door deze god kan worden behouden. Dit moet betekenen, dat er blijkbaar een of andere wijziging in het toenmalige, religieuze beleven heeft plaats gevonden. De mensen van die dagen moeten zich geheel en al hebben georiënteerd naar hun religieuze gevoelens. Alleen zo kunnen we immers de bovengenoemde gedachtengang begrijpen.

Het is waarschijnlijk dat de beide verschijnselen van abstractie en van een zich ontwikkelend gevoelsleven gelijktijdig zich hebben ontwikkeld. Het valt trouwens op, dat vele culturen, waaronder de Indo-arische, geheel hiëratisch, en onpersoonlijk beginnen.

In verband hiermee is het van belang om te wijzen op een tekst in deze Upanishad, waarin wordt verteld dat het goddelijk wezen 1000 hoofden, 1000 ogen en 1000 voeten bezit.[1]) Men ziet hieruit dat er een neiging blijkt te bestaan om het demonische te gaan uitdrukken. Een dergelijk verschijnsel komen we hier elders tegen b.v. in: de uitdrukking: „met een oog aan elke kant en een gelaat aan elke kant, met een arm aan elke kant en een voet aan elke kant." Ook hier is duidelijk een naar voren brengen van het min of meer emotionele. Deze eigenaardigheid ontmoet men later ook in de oud-Indische sculptuur en Yoga-techniek.[3]) Het gevoelselement schijnt dus pas in latere tijd door te breken. Zodoende is dan ook pas plaats voor een figuur als die van Rāmānuja.

In tegenstelling met de gedachte dat de godheid kan worden vergeleken met de zon, die voor ieder schepsel zichtbaar is en aanbeden kan worden, komen in onze Upanishad ook teksten voor, waarin het goddelijk wezen min of meer verborgen is. Dit wezen is als het vuur, dat zich op een raadselachtige wijze bevindt in de beide stokken, waarmede men in de oude tijd vuur wist te maken.[4]) Op dezelfde wijze bevindt zich de universele en de individuele godheid (brahman) verborgen[5]) in de mens. Deze goddelijke gestalte komt te voorschijn wanneer men uitroept het woordje *om*. Men moet zich dan voorstellen dat het lichaam als een soort liggend wrijfhout wordt opgevat. Het verticale wrijfhout is het woordje *om*. Nu treedt de verborgen godheid (deva) te voorschijn, wanneer men deze beide wrijfhouten tegen elkaar snel heen en weer beweegt. Dit tegen elkaar wrijven moet worden beschouwd als meditatie

---

[1]) *Shvet* 3,14. [2]) *Shvet* 3,3. [3]) Zie noot 1 op blz. 3, § 6 en § 8. [4]) *Shvet* 1,13v.
[5]) Zie beneden § 10; dit „verborgen" komt hier vaker voor n.l. *Shvet* 2,10; 3,7; 4,1; 4,15; 5,6; 6,11.

(dhyāna). Hier stoot men opnieuw op de voorstelling dat bepaalde religieuze gedachten kunnen leiden naar de langzamerhand opkomende mening, dat het goddelijke een geestelijk, abstract beginsel is.[1]) Verwonderlijk is dat bij het verschijnsel ,,godsdienst'' het motief van ,,godheid'' bij verder gaande culturele ontwikkeling achteruit schijnt te wijken. Op deze wijze blijkt ons hier weer dat het motief van ,,goden'' blijkbaar een primitief element is.[2])

§ 8. Niet altijd kan er worden gesproken, zoals we in het voorafgaande zagen, over het feit dat het goddelijke nabij is. Ook in het abstracte kan zich het goddelijke bevinden. Deze abstrahering, waarover de Shvetasvatara Upanishad vertelt, wordt *yoga* genoemd.[3]) Ditzelfde verschijnsel van abstractie komt nog eenmaal in deze Upanishad voor.[4]) Daar wordt het in verband gebracht met de meditatie.

Niet alleen *yoga* is hier een middel om het abstracte uit te drukken, maar ook met behulp van tegenstellingen slaagt men er in het abstracte aan te duiden. Ons wordt namelijk meegedeeld, dat vele dingen eigenlijk een combinatie zijn van twee diametraal tegenover elkander staande motieven, zoals het vergankelijke en het onvergankelijke, het gemanifesteerde en het ongemanifesteerde.[5]) Het valt nu op, dat de godheid blijkbaar buiten deze tegenstellingen staat. Hij (hier *deva* genoemd) staat er buiten. Wie in deze tegenstellingen verstrikt is, is enkel de ziel (ātman). De ziel kan slechts worden bevrijd enkel door zich vast te houden aan deze godheid. Men ziet hier dus dat het geloof alleen in staat is een algehele verandering te bewerken. Merkwaardig is dat in de voornoemde tegenstellingen een primitieve analyse van het gevoelsleven verscholen ligt.

Dat de ziel zulke grote veranderingen teweeg kan brengen is ook beschreven op een andere plaats.[6]) Hier komt wederom het verschijnsel van de tegenstelling voor. De ziel is tegelijkertijd heel klein en heel groot.[7]) Wanneer hij wordt getekend als heel groot, is hij als het ware een soort machtige tovenaar. Merkwaardig is dat de ziel ook hier weer wordt voorgesteld als een niet actief wezen, dat juist in z'n onactiviteit bevrijd heet te worden van leed. In dit

---

[1]) Dergelijke voorstellingen zijn we in het voorafgaande reeds meerdere malen tegengekomen, zie boven noten 1 en 2 op blz. 2; § 6 midden.
[2]) Zie boven § 2 midden. [3]) *Shvet* 1,3.
[4]) *Shvet* 6,13; 2,8–13 (meditatie wordt hier yoga genoemd).
[5]) *Shvet* 1,8. [6]) *Shvet* 3,20. [7]) *Shvet* 4,14.

opzicht lijkt de ziel op de figuur van Purusha, waarover in het voorafgaande reeds werd gesproken.[1])

Het is opvallend dat we hier telkens te maken krijgen met tegenstellingen. Blijkbaar is de ziel een verzameling paradoxen. Een voorbeeld hiervan vindt men in het volgende: zonder voet of hand is hij toch een snelle grijper, hij ziet zonder oog, hij hoort zonder oor.[2]) Maar deze paradoxen zijn ook te vinden bij het hoogste wezen: God. Deze is ook weer een verzameling tegenstellingen.

„Zijn gestalte is niet waar te nemen.
Niemand, wie dan ook, ziet Hem met het oog.[3])

We moeten deze paradoxen zien niet als een verzameling tegenstellingen in het goddelijke, maar als een fiasco van het menselijke verstand wanneer het gaat om het goddelijke nader te omschrijven. Er is blijkbaar tussen het goddelijke en het menselijke er-overnadenken een grote kloof.[4])

§ 9. De houding van geloof tegenover de figuur van een God vindt zijn voorbeeld in de verhouding van een leerling tegenover zijn leermeester.[5]) Dit vinden we uitgesproken in het einde van de Shvetasvatara Upanishad.

De wijze Shvetasvatara gaf aan verschillende asceten onderricht over de godheid Brahman. Dit deed hij, hierbij geholpen door de genade van deze god (*deva-prasāda*), om aldus zijn toehoorders de hoogste reiniging te laten bereiken. Dit zich afhankelijk weten van een goddelijk wezen, herinnert ons aan Rāmānuja.

§ 10. We komen tenslotte tot de vraag in welke tijd ongeveer de Shvetasvatara Upanishad geschreven kan zijn. Er bestaat tussen deze Upanishad en de Atharvaveda (speciaal 10,8) een grote overeenstemming. Hierdoor meende Hauer indertijd dat deze Upanishad ontstaan moest zijn omstreeks het leven van Buddha, d.w.z. om en bij 600 v. Chr.[6])

Een andere opvatting is te vinden in het boekje van D. Lauenstein, *Das Erwachen der Gottesmystik in Indien* (1943). Lauenstein betoogt hier dat de Shvetasvatara Upanishad moet zijn ontstaan tussen de Kāthaka Upanishad en de Bhagavadgītā,[7]) d.w.z. ongeveer 350 v. Chr.

---

1) Zie boven § 5a. 2) *Shvet* 3,19. 3) *Shvet* 4,20.
4) Zie boven, een verwant verschijnsel bij Rāmānuja, § 5, laatste deel.
5) *Shvet* 6, 21–23. 6) Traktat 8. 7) Lauenstein, *Das Erwachen*.

Naar onze mening moeten we het ontstaan van de Shvetasvatara Upanishad denken tussen 200 vóór Chr. en 200 na Chr. Een en ander op grond van het feit dat in deze Upanishad meer dan eens sprake is van het motief van het „verborgene".[1]) Dit motief komen we ook tegen in het Buddhistische geschrift van de Saddharma. Pundarika[2]) en ook weer in het commentaar van Gandapada op de Māndūkya Upanishad.[3])

Het is nl. bij godsdiensten opvallend dat men in de latere tijd blijkbaar niet meer de religieuze voorstellingen van vroeger kan navoelen. Zodoende komen gedachten op van mysterie, „verborgen", bovennatuurlijk.

Om ons nu te houden bij de Shvetasvatara Upanishad: ons wordt hier verteld dat de hoogste godheid kan worden beschouwd als een tovenaar (Māyin). Men moet, zo wordt ons hier meegedeeld, de gehele natuur (*prakṛti*) beschouwen als een soort illusie (māyā).[4])

Het is merkwaardig dat we in de latere tijd, religieus bezien, blijkbaar leven temidden van verschillende raadsels. Eén van die raadsels is de voorstelling van de schepping[5]) waarvan ook in deze Upanishad sprake is.[6])

---

[1]) Zie boven noot 5 blz. 6.
[2]) Zie b.v. Saddharma-Pundarīka 30; hier is geciteerd naar de vertaling van H. Kern, *Sacred Books of the East*, Volume 21 (1909).
[3]) Zie b.v. II, 1vv. [4]) Shvet 3,3. [5]) Shvet 3,3. [6]) Shvet 3,3.

DE EBED JAHWE

DOOR

W. J. VAN LINDONK
's-Gravenhage

Het aantal theorieën, dat in de loop der eeuwen gepubliceerd is over de Ebed Jahwe, de Knecht des Heren, die in Deutero-Jesaja voorkomt, mag wel legio genoemd worden. Het doel van dit artikel is niet dat aantal nog met één te vermeerderen, maar om een verworven visie, die ook anderen reeds lang geleden hebben gehad, nader te belichten.

I. Wie bedoelde de profeet met de Ebed Jahwe?

De liederen over de Ebed Jahwe, de Knecht des Heren, komen voor in Jesaja 42:1–7, 49:1–9a, 50:4–9 en 52:13–53:12. Dat met die uitdrukking: ,,de Knecht des Heren'' het volk Israël wordt bedoeld, wijst de schrijver van Jesaja 40–55, de zogenaamde II Jesaja, zelf meerdere malen aan en dit wordt dan ook door velen aangenomen. Er is echter iets, dat met die opvatting strijdig is, nl. dat die Knecht verschillende opdrachten blijkt te moeten uitvoeren ten opzichte van het volk Israël.

Kan een volk ten opzichte van zichzelf een taak hebben? Velen hebben die vraag met ,,neen'' beantwoord en daaruit is het te verklaren, dat men ertoe gekomen is te veronderstellen, dat met die Knecht een andere persoonlijkheid is bedoeld. Men heeft gedacht aan Mozes, aan Jeremia, aan Hizkia, Josia, Zerubbabel, aan Masjullam, de zoon van laatst genoemde, aan de martelaar Eleazar uit de Makkabeeën-tijd of aan een door melaatsheid getroffen leraar der wet, waar men allerlei gronden voor heeft aangevoerd.

De oudste exegeten en in onze eeuw Mowinckel met vele anderen na hem hebben zelfs gemeend, dat de profeet in de gestalte van de Ebed zijn eigen leven moet hebben beschreven.

Ook is het zo uitgelegd: eerst zag II Jesaja in Cyrus de verwachte Redder, maar toen diens werk onbevredigend bleek, kondigde hij aan, dat er een Knecht Gods zou komen om de redding tot een heerlijk einde te brengen. Die Knecht zou Israël zelf zijn, maar ook hij stelde teleur en daarom schiep de profeet de voorstelling van de naamloze Knecht, wiens werk toereikend zou zijn.

Dan memoreer ik nog het standpunt zoals dat van de Oude Sta-

tenvertaling en van de rooms-katholieke Canisius-overzetting van 1955, dat het beeld van de Knecht mechanisch op Christus toepast, hetgeen moeilijk te rijmen is met het feit, dat de Knecht door II Jesaja reeds aanwezig wordt geacht en Christus pas vele eeuwen later is verschenen.

Naast de individuele verklaringen staan de collectieve en de gemengde. Wat de collectieve betreft, deze laten de Ebed-figuur slaan op Israël als geheel, sommige op het reële, andere op het geïdealiseerde Israël, terwijl er ook voorkomen, die de Ebed zich voorstellen als de vrome kern van het volk. Daarnaast zijn er exegeten, die wèl menen, dat met de Knecht Israël is bedoeld, maar die de teksten, waarin de taken van Israël voorkomen, als ingevoegd schrappen.

De opvatting is ook verdedigd, dat het volk Israël door de Ebed is voorgesteld, maar dan speciaal de stam van Juda, die de ware voortzetting was van het rijk van koning David, de man naar Gods hart, wiens terugkomst in Jeremia 50:9 en Ezechiël 34:23vv. en 37:24v. is voorspeld. Juda zou door zijn lijden en sterven in de ballingschap de verzoening voor Noord-Israël en voor de heidenen hebben bewerkt; II Jesaja zou daarom Jakob (dat Juda zou voorstellen) en Israël (dat was het noordelijk rijk) telkens apart naast elkaar hebben vermeld. Maar de tautologie is een zeer veel voorkomend gebruik van de Hebreeuwse dichtkunst zoals wij dat o.a. zo duidelijk in de Psalmen kunnen bemerken. Bovendien staat in Jes. 44:21 „Gedenk daaraan o Jakob, o Israël, want gij zijt mijn Knecht". Hier worden Jakob en Israël beiden in de knechtennaam begrepen, terwijl „gij" en „mijn Knecht" in het enkelvoud staan. In Jesaja 48:1 staat: „Hoort dit, gij huis van Jakob, die u noemt met de naam Israël". Jakob en Israël blijken ook hier namen voor hetzelfde begrip.

Het is niet de bedoeling een overzicht zelfs alleen van de belangrijkste opvattingen te geven. In het algemeen kunnen wij zeggen, dat de collectieve verklaringen uiteenlopen, wanneer het er om gaat de collectiviteit nader te bepalen. Prof. C. R. North heeft in 1948 een uitvoerig historisch overzicht van het exegetische probleem aangaande de Ebed gegeven in: *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, evenals Dr. V. de Leeuw in 1956 in zijn uitvoerige werk over: *De Ebed-Jahwe-Profetieën*.

Wat betreft de verklaring, die in het onderhavige artikel wordt

voorgestaan, deze ligt in de lijn van de theorie, die Eckermann in 1794 als eerste heeft ontwikkeld. Hij beschouwde de Ebed als de staatseenheid van Israël, de staat als staat. En de „wij", die bv. in Jesaja 53 daartegenover staan, zijn de individuële burgers van de staat, van zijn stichting tot op de profeet.

II. Uitgangspunt

Jes. 51:17–18 Wij zullen moeten uitgaan van Jes.51:17 en 18. Daar lezen wij: „Ontwaak, ontwaak, sta op Jeruzalem, gij die uit de hand des Heren de beker zijner grimmigheid hebt gedronken... van al de zonen, die zij gebaard heeft, was er niemand die haar geleidde, en van al de zonen, die zij heeft grootgebracht, was er niemand die haar bij de hand greep," Op deze plaats maakt de profeet in zijn dichterlijke visie onderscheid tussen Jeruzalem – dat is hetzelfde als Israël – en haar zonen, die toch ook Jeruzalem, Israël, voorstellen. En het merkwaardige is, dat Jesaja van die zonen veronderstelt, dat zij plichten hebben jegens hun Moeder, jegens Jeruzalem. De zonen Israëls vormen het volk Israël zelf en toch hebben zij in de gedachtenconstructie van II Jesaja een taak te vervullen ten opzichte van hun volk, waarin zij helaas volgens de profeet zijn tekort geschoten. Dezelfde gedachtengang zullen wij nu moeten veronderstellen bij de beeldspraak van de Knecht des Heren.

De moeilijkheid van de verklaring is gelegen in het feit, dat het woord „volk" meer dan één betekenis kan hebben. Men kan ermee bedoelen een momenteel empirisch bestaand volk, waarbij men denkt aan de verzameling van alle personen, die op een gegeven ogenblik ertoe behoren. Maar men kan er ook mee bedoelen een volk, zoals het door de loop der eeuwen heen bestaat en van zijn oorsprong af leeft in zijn opeenvolgende geslachten met zijn ervaringen, zijn daden, zijn karaktereigenschappen en zijn roeping. Zo heeft Pedersen in zijn *Israël, its life and culture*, I–II, 475, terecht gezegd met het oog op deze tweede betekenis: „Een volk is niet een collectie van menselijke wezens... het is een psychisch geheel en in zover een ideëele eenheid... Het leeft (it is lived), geheel in elke generatie en toch rijst het (it is raised) er bovenuit; het is iets, dat eraan gegeven is en eisen eraan stelt".

Ik geloof, dat wij hier heel sterk aan moeten denken in verband met dit onderwerp. Maar dan niet op de manier zoals Eissfeldt dit doet, die Pedersen met instemming aanhaalt en er terecht aan

toevoegt: „Een aartsvader of aartsmoeder behoort in geen geval simpel tot het verleden, maar leeft mee met de sociale groep en is erin tegenwoordig"; maar die desondanks onder de Knecht des Heren het ideale Israël verstaat en niet het ideële.

In de lijn van Pedersen stelt, volgens mij, de Knecht des Heren niet voor het geheel van de leden van het volk Israël, die momentéél dat volk vormen, ook niet het ideale Israël, d.w.z. Israël, zoals het moest zijn, evenmin het ideale gedeelte van het volk, het vrome overblijfsel, het geestelijke Israël, maar alle opeenvolgende geslachten van Israël tezamen, met hun vroomheid en hun zonden, hun geloof en hun ongeloof, hun geschiedenis en hun roeping.

Dat ideële Israël had een taak ten opzichte van de momentele leden van het volk, die in ballingschap verkeerden (zie o.a. Jes. 42:3 en 7), evenals omgekeerd deze leden verantwoordelijkheid hadden ten opzichte van het ideële Israël (zie Jes. 51:17 en 18). Het ideële Israël was Gods uitverkoren volk en bleef bestaan als Gods volk, zelfs al was er niets meer over dan een troep gedeporteerden en een verwoest land met verpuinde stad en tempel.

Het verleden behoorde bij het heden, zo ook de toekomst. Zij hadden een toekomst, want het geloof van II Jesaja zeide hem, dat het ideële Israël als geheel, met verleden en heden en toekomst, de goddelijke roeping had de ballingen weer terug te brengen naar hun eigen land en de vroegere toestand van vrijheid, zelfstandigheid en eredienst weer te herstellen.

II Jesaja heeft met zijn „Knecht des Heren" bedoeld het volk Israël van alle tijden, dus: een boventijdelijke grootheid. En als wij dat iets ideëels noemen, moeten wij bedenken, dat dit voor hem veel meer werkelijkheid was dan wij ons kunnen voorstellen.

Een Israëliet gevoelde veel meer dan een westerling de samenhang der geslachten. Hij lééfde in de traditie, die eerst mondeling, later schriftelijk, levend werd gehouden. Hij voelde zich één met het voorgeslacht; vandaar ook zijn voorkeur voor genealogieën. Maar tegelijkertijd had II Jesaja natuurlijk oog voor het empirische volk van zijn tijd. En zo heeft hij het ideële en het empirische Israël als aparte grootheden tegenover elkaar gesteld.

III. Toepassing van het gestelde

In het licht van deze visie wil ik trachten de bedoeling te benaderen, die II Jesaja met de inhoud van zijn Ebed-Jahwe-liederen zal hebben gehad.

Jes. 42:1–5 De Ebed, het boventijdelijke, ideële Israël, wordt door Jahwe ondersteund, is zijn uitverkorene, op wie Hij zijn Geest heeft gelegd. Die Ebed zal aan de volken *het recht* openbaren. Het woord mišpāṭ betekent datgene, wat juist, gepast, behoorlijk is. Recht is daar, waar de juiste doelmatige verhoudingen heersen. De Ebed zal aangeven, hoe de toestanden en verhoudingen, gelijk ze door Jahwe gewild worden, behoren te zijn en deze aldus in het leven roepen. Het is ongepast, dat het empirische volk Israël, het volk van de enige, ware God, door de heidenen vertreden wordt. Het behoort een eervolle plaats onder de volken in te nemen en het moet zijn God in vrijheid in zijn tempel kunnen dienen. Volgens vers 4 zullen alle landen, zelfs de verste, naar *de tora* van de Ebed uitzien. Tora is het aangeven van een richting met de hand, een onderwijzing vooral op religieus gebied. In Psalm 78:1 wordt het gebruikt voor onderricht in de lessen der geschiedenis. Welnu, die heeft de Ebed gegeven de eeuwen door en hij zal ook nu door de bevrijding van Israël de wil en de heerlijkheid van Jahwe en zijn gunst voor zijn volk openbaren.

En de natiën zien met spanning uit naar hetgeen Jahwe met zijn volk doet. Op Jahwe's arm zullen zij hopen, Jes. 51:5. Indien Israëls herstel werkelijkheid wordt, zijn zij ook bereid in die machtige God te geloven en zich mede door Hem te laten redden uit de macht van de overweldiger Cyrus.

Zo gezien heeft de Ebed met zijn tora, zijn prediking, een missionaire taak ten opzichte van de volken.

In zijn voortreffelijke boek *Seconds Isaiah's Message*, 1956, behandelt Prof. P. A. H. de Boer de vraag of het wel waar is, dat II Jesaja aan de Ebed een missionaire taak heeft toegekend, of dat de Ebed enkel de roeping had de volken te schande te maken door hen tot getuigen te roepen bij Israëls herstel. Dat openlijke herstel zou een overtuigend argument zijn voor het troosteloze volk om te geloven in II Jesaja's verklaring van het wereldgebeuren.

Maar het kan toch niet zo zijn, dat de Ebed aan de natiën het recht en de tora geeft alleen om hen te schande te maken en Israël tot het geloof te helpen brengen. Dat kan II Jesaja nooit bedoeld hebben, en zou ook strijdig zijn met menige andere plaats in zijn profetie. Zo wordt, Jes. 44:5, gesproken van hen, die op hun hand schrijven: „van den Heer, en den naam Israël aannemen". En in Jesaja 45:20vv. worden de volken, die ontkomen zijn, nl. aan het zwaard van Cyrus, opgeroepen om naar het Godswoord van de pro-

feet te luisteren: „Wendt u tot Mij en laat u verlossen, nl. uit de dreiging van de overwinnaar, alle einden der aarde (dat zijn de tot nog toe ontkomen volken en niet de Israëlieten in de diaspora)... Want Ik heb gezworen..., dat voor Mij elke knie zich zal buigen en bij Mij elke tong zal zweren. Alleen bij den Heer, zal men van Mij zeggen, is gerechtigheid en sterkte, tot Hem zal men komen...” (nl. naar Jeruzalem om daar te aanbidden).

Ik kan mij niet onttrekken aan de indruk, dat de auteur hier heeft gedoeld op diegenen uit de volken, die door de daden, die de Ebed in Jahwe's kracht heeft verricht, ook tot het geloof komen in Israëls God, die alleen in staat is om hen te verlossen, gelijk Hij dat zijn eigen volk heeft gedaan. Wel zullen allen beschaamd staan, die tegen Jahwe in woede ontstoken zijn. Maar als er staat, dat in de Heer het gehele nakroost van Israël gerechtvaardigd zal worden, houdt dat toch in, dat de heidenen, die de juiste geesteshouding aannemen, de macht van Jahwe erkennen en in Hem geloven. Dezen zullen het nakroost van Israël rechtvaardigen. Zij zullen zeggen m.a.w.: „gij hebt gelijk gehad met op Jahwe te vertrouwen, en wij gaan ook met u, want wij hebben gehoord, dat God met u is”.

Driver heeft de Ebed vergeleken met de kerk. De kerk heeft zekere ideële kenmerken en toch is zij wezenlijk bestaande, maar geen abstractie. De kerk heeft een dubbele taak: de eigen leden te verzamelen en hun geloof te versterken, en de waarheid te brengen aan de naties, die deze nog niet kennen. Zo heeft ook de Ebed, zegt hij, een dubbele taak. Mij komt het voor, dat dit een prachtige en zeer juiste vergelijking is. Volgens onze opvatting is de Ebed toch de kerk van het Oude Verbond, als men het zo eens mag zeggen. En deze had evenals de christelijke kerk een taak jegens de empirische leden, evengoed als jegens de wereld. B. Stade heeft in zijn *Geschichte des Volkes Israël* II blz. 77, 83, 84, zo terecht gezegd: „Is Israëls volksgod werkelijk de enige god, dan geldt Israëls geschiedenis de gehele wereld. Israël is Jahwe's profeet. Zijn geschiedenis is een prediking van Jahwe geweest...”

Daarom verwacht II Jesaja van de overwinning van Cyrus niet slechts de vernietiging van het Babylonische rijk en de bevrijding van Israël, maar ook de instorting van het gezamelijke heidendom en de bekering van alle volken tot de dienst van Jahwe... Zelfs meent II Jesaja, dat ook Cyrus onder Jahwe's invloed komen en zijn vereerder worden zal; want Jahwe helpt hem, opdat hij zal erkennen, dat het Jahwe is, die hem bij zijn naam riep. En deze erkenning,

die Cyrus uit zijn eigen succes zal verkrijgen, wordt in tegenstelling geplaatst tot zijn vroegere onbekendheid met Jahwe en in verbinding gebracht met de bekering van alle volken. In Jes. 41: 25: „Van de opgang der zon af roept hij (dat is Cyrus) mijn naam", ligt reeds opgesloten, dat II Jesaja Cyrus als Jahwe's vereerder ziet. En de uitwerking van die bekering is te zien in de bevrijding van Israël en de opbouw van de tempel, het religieuze middelpunt ook van alle heidenen.

Prof. de Boer wijst op blz. 93 van zijn boven aangehaald werk op Jes. 42:8 om het missionaire karakter van de taak van de Ebed te ontkennen. Daar staat: „Ik ben de Heer, dat is mijn naam, en mijn eer zal Ik aan geen ander geven, noch mijn lof aan de gesneden beelden". Indien het vaststond, dat met „geen ander" wordt bedoeld: „geen ander volk", dan zou deze tekst als contra-argument kunnen dienen. Maar indien II Jesaja aan: „geen andere godheid" heeft gedacht – en dit lijkt mij waarschijnlijker, vooral met het oog op het parallele 2e gedeelte van het vers – dan worden de heidenen hier niet uitgesloten. Jahwe verklaart hier mijns inziens, dat Hij de eer en de lof, die Hem toekomt, niet aan een andere godheid zal afstaan. En in Jes. 42:10 worden de kustlanden en hun bewoners, de zeevaarders en de volken, die in rotsen huizen, opgeroepen om een nieuw loflied te zingen voor de Heer, waaruit blijkt, dat de uitbreiding van de Jahwe-dienst onder de andere volken de profeet wel voor ogen moet hebben gestaan. Want de Joden in de verstrooiing zullen hier wel niet bedoeld zijn.

Wat de tora van de Ebed betreft, deze heeft een andere inhoud dan die van de valse zieners en ongeluksprofeten, zoals zij bv. voorkomen in Jes. 33:7. Deze jammeren en weeklagen in het openbaar en benemen de ballingen de laatste moed, omdat zij niet geloven, dat Jahwe zijn volk verlossen kan en zal. Maar de Ebed kondigt Jahwe's wil aan, zoals die „*in waarheid*" is en die inhoudt het herstel en niet de ondergang van het empirische volk Israël, „het gekneusde riet zal Hij niet verbreken en de kwijnende vlaspit niet uitdoven". Integendeel, hij zal de ballingen moed inspreken en opwekken tot geloof, gelijk hijzelf ook de moed en het vertrouwen zal behouden tot de verlossing is tot stand gebracht.

De tora van de Ebed, van het ideële Israël, kunnen wij zo opvatten, dat er spraak, dus invloed, uitgaat van zijn ontstaan, zijn geschiedenis, zijn bestaan, zijn geloof, zijn roeping als Gods volk. Daaruit kunnen de ballingen kracht en troost putten om niet te

bezwijken onder de beproeving, maar gelovig de toekomst af te wachten. En de vreemde volken worden erdoor opgeroepen om getuigen te zijn van de openbaring van Jahwe's heerlijkheid, en daardoor voor de keus te worden gesteld om zich te verharden in hun ongeloof en onder te gaan; of zich tot Jahwe te wenden en zich met Israël mede te laten verlossen, Jes. 45:21 en 22.

Jes. 42:6 ,,Ik, de Heer, heb u (nl. de Ebed) geroepen in gerechtigheid.'' Wij zullen dat mogelijk kunnen omschrijven op deze wijze: Ik heb u geroepen, uitverkoren, omdat Ik daartoe het recht heb. Ik had het niet behoeven te doen, maar Ik deed het uit vrije wil, uit liefde, *uit genade*. Ik deed het niet om uwentwil, of om die van anderen, maar om Mijzelfs wil, krachtens mijn recht. Gods gerechtigheid culmineert in de liefde, de genade, waarmee Hij Israël geroepen heeft.

De Franse Version Synodale van de Bijbel vertaalt het mijns inziens niet juist door: ,,Moi, l'Eternel, je t'ai appelé pour faire triumpher la justice'', hoewel deze gedachte wel in het verband past. Prof. de Boer vertaalt in zijn bovengenoemd werk zo prachtig: ,,as a privileged'', als een bevoorrechte, als een begenadigde. Dr. V. de Leeuw geeft de uitdrukking in zijn *De Ebed Jahwe-Profetieën* 1956, weer door: *rechtmatig*, hetgeen ook in het oorspronkelijke woord ligt opgesloten.

,,Ik heb u bij de hand gevat.'' Dit herinnert, gelijk meerdere uitdrukkingen van II Jesaja, aan de ritus van het Babylonische Nieuwjaarsfeest, waarbij de koning, tijdens de grote processie van de godenbeelden naar het feesthuis buiten de stad, het beeld van de hoofdgod Marduk bij de hand vatte als teken, dat Marduk hèm bij de hand vatte om te kennen te geven, dat het verbond tussen de godheid en het volk, vertegenwoordigd door zijn koning, weer was vernieuwd. De uitdrukking is door heel Voor-Azië verbreid, komt in een Hetthitische inscriptie voor, evenals in de Israëlitische Psalmen en houdt de belofte in van garantie.

,,Ik heb u behoed.'' Sommigen vertalen in plaats van ,,behoeden'': ,,vormen'', omdat zij de Hebreeuwse vorm afleiden niet van naṣar, maar van jaṣar. In verband met een andere opvatting van de Ebed leest men in dit vers soms de werkwoorden in praesens- of in futurumbetekenis. Volgens onze opvatting is een perfectum hier op zijn plaats. Jahwe heeft het ideële Israël bij zijn ontstaan reeds geroepen, bij de hand gevat, behoed, enz.

,,Ik heb u gesteld voor (Mijn) verbond met het volk.'' In de zin

van de bovengenoemde onderscheiding tussen het ideële en het empirische Israël zal deze duistere uitdrukking het best zo omschreven kunnen worden: Jahwe heeft de Ebed, het boventijdelijke volk, het volk der eeuwen (gelijk men ook spreekt van de kèrk der eeuwen) gesteld als tussenpersoon om zijn verbond met het empirische volk van alle generaties te kunnen sluiten en handhaven. Dr. A. van der Flier schrapt hier de woorden: „tot een verbond met het volk", omdat hij geen onderscheid maakt tussen de Ebed en het volk, waarmee hier het empirische volk zal zijn bedoeld. Indien aan beide woorden hetzelfde begrip toegekend wordt, is dit zinsdeel ook onmogelijk te verstaan. Wordt het woord „volk" echter in tweeërlei zin verstaan, dan kan deze zinsnede zonder bezwaar gehandhaafd blijven.

„Ik heb u gesteld tot een licht voor de natieën." Mijns inziens dient dat licht niet alleen om de werken der duisternis van de heidenen te beschamen, maar ook om hen uit te nodigen mede te wandelen in het licht. Jes. 45:24, reeds eerder aangehaald, spreekt van twee soorten heidenen, nl. dezulken, die zullen zeggen: „alleen bij den Heer is gerechtigheid en sterkte, tot Hem moet men komen", en dezulken, die tegen Hem in woede ontsteken. Het licht van de Ebed heeft dus tweeërlei uitwerking: bekering of verharding. Láten de heidenen zich verlichten, dan worden zij mèt Israël gered. Zo niet, dan zullen zij beschaamd staan en ondergaan.

Wanneer de Ebed alleen de schande en niet de redding voor de natieën aan te brengen had, zou het voor het geredde Israël enigszins gaan lijken op de voorstelling, die men in vroeger eeuwen wel van de hemel had, als een plaats, waar de zaligen zich zouden verheugen over het lot der verdoemden. Ik heb een te hoge dunk van de persoonlijkheid van de profeet om hem zulk een gedachtengang toe te kunnen schrijven.

Jes. 42:7 „Ik heb u gesteld om blinde ogen te openen, om gevangenen uit de kerker te leiden, uit de gevangenis, die in duisternis gezeten zijn." Tot de roeping van de Ebed behoort het ook „om blinde ogen te openen". De invloed, die er van het ideële volk uitgaat, kan de ogen der ballingen, die blind zijn voor Gods almacht en liefde en voor de eigen zonde, waarvan de ballingschap het gevolg was, ziende maken. De ballingen waren in vers 3 vergeleken met een gekneusd riet en een kwijnende vlaspit, omdat zij wanhoopten aan hun redding door gebrek aan geloof. Nu was het gehele verleden van Israël daar om hun wanhoop in hoop te ver-

anderen en hun ongeloof in geloof, door hun Jahwe te laten zien in de heerlijkheid, waarin Hij zich had laten kennen.

De Ebed zou de gevangenen uit de kerker leiden. Dit kan zo omschreven worden, dat van de geschiedenis en de geloofsovertuiging van het boventijdelijke volk zoveel kracht zou uitgaan op de overheersers, dat zij het gevangen volk niet langer in hun macht konden houden, maar het de vrijheid moesten hergeven; en op de ballingen zelf, dat zij zonder bezwaar aan de oproep gehoor zouden geven om naar hun land terug te gaan.

Jes. Uit Jes. 49:1 kan weer opgemaakt worden, dat de pro-
49:1 feet met de Ebed het ideëele, het boventijdelijke Israël bedoelt in tegenstelling met de momentele, empirische generatie, die in ballingschap verkeert. Hij zegt nl. dat de Ebed door Jahwe van de schoot zijner moeder is geroepen. Indien hij slechts zijn tijdgenoten had bedoeld, kon hij dat niet hebben gezegd. De Heer heeft de Ebed geroepen van het begin van zijn ontstaan als volk af en wel als profeet, Israël had vooral een profetische roeping.

Jes. Dit blijkt uit vers 2. „Hij maakte mijn mond als een
49:2 scherp zwaard; in de schaduw zijner hand verborg Hij mij. Hij maakte mij tot een puntige pijl, in zijn pijlkoker stak Hij mij." Met zijn profetische roeping moest het ideëele volk Israël Gods woord spreken tot de momentele generatie en tot de heidenen. Dat woord bevatte troost voor de ootmoedigen, maar het kwetste degenen, die zich verhardden, de vijanden Gods. Daarom wordt het vergeleken met zwaard en pijl, die van ouds in dienst van het recht stonden.

Maar als Israël dat woord, dat recht Gods heeft moeten spreken, had het Gods bijzondere bescherming nodig, want een vijand laat zich zomaar niet kwetsen. Die bescherming nu ligt uitgedrukt in de beelden van Gods hand en Gods pijlkoker.

Jes. Het getuigenis, dat er van Israël was uitgegaan de eeu-
49:4 wen door, is echter vruchteloos geweest. Noch de heidenen noch de opeenvolgende geslachten van Israël hebben zich bekeerd. Ja, het is zover gekomen, dat II Jesaja met zijn volksgenoten door de heidenen is gedeporteerd.

Jes. „Maar nu, zegt de Heer, het is te gering, dat gij Mij tot
49:6 een knecht zoudt zijn om de stammen van Jakob weer op te richten... Ik stel u tot een licht der volken, opdat mijn heil reike tot het eind der aarde." Misschien kan de bedoeling van de Hebreeuwse uitdrukking nāqēl mīn met een aan het begin

van de nazin volgende wâw, het best weergegeven worden door: niet alleen... maar ook. Volgens vers 4 heeft de Ebed geklaagd, dat hij zich tevergeefs heeft afgemat en vruchteloos zijn kracht verbruikt. Maar nu bemoedigt Jahwe hem door te verklaren, dat niet alleen zijn opdracht om de empirische stammen van Jakob naar Kanaän terug te brengen – door de profetische kracht, die van hem zal uitgaan – zal slagen; maar dat hij ook tot een licht voor de andere volken zal zijn. Met dat ,,heil'' is niet direct geestelijk heil bedoeld, maar de redding uit de macht van de wereldveroveraar Cyrus, ofschoon het zich plaatsen onder Jahwe's dienst en bescherming vanzelf ook geestelijke zegeningen mede zou brengen.

Jes. 49:7 ,,Zo zegt de Heer... tot de diepverachte, de bij het volk verafschuwde, de knecht van heersers: koningen zullen dit zien en... zich nederbuigen...'' Met het woord gôj zal hier bedoeld zijn: de mensen in het algemeen, en de diepverachte, de bij de mensen verafschuwde, is het volk Israël in zijn geheel, de Ebed, die èn door de heidenen èn door de ballingen zelf met afkeer werd beschouwd in zijn misvormde staat.

Jes. 50:4vv. In het derde Ebed-Jahwe-lied, Jes. 50:4vv. verklaart de Ebed voorts, dat de Heer hem een tong van geoefenden, d.i. een geoefende tong heeft gegeven om het woord te weten, dat de vermoeide kan opbeuren. Het woord lĭmmûd kan behalve ,,geoefende'' ook ,,leerling'' betekenen, in dit geval leerling des Heren, gelijk uit Jes. 54:13 wel op te maken valt, waar gezegd wordt: ,,al uw zonen zullen leerlingen des Heren zijn'' (theodidaktoi), waarmee de profeten worden aangeduid.

Koningen, priesters en profeten waren vertegenwoordigers van Jahwe, tussenpersonen tussen God en het volk. In de Ebed-beschrijvingen komen van al deze drie amtsdragers trekken voor. Van koningen bv. in Jes. 42:6. Een koning was de tussenpersoon bij het sluiten van een verbond tussen de Godheid en het volk, waarvan het bij de hand vatten het symbool was. Van de profeten bv. in Jes. 42:1, 4. De Ebed moest het recht, de wil, de gunst van Jahwe openbaren en tora geven. En in Jes. 49:2 verklaart hij, dat Jahwe zijn mond tot een scherp zwaard heeft gemaakt. Van priesters bv. in Jes. 50:6 en Jes. 53, waar hij het offer brengt van zijn lijden.

In Jes. 50:4 en 5 komen de trekken van de *profeet* naar voren. De Ebed heeft een profetische taak gehad en heeft die nu nog. Hij is geroepen om tot de vermoeiden, dat zijn de ballingen, die ver-

moeid zijn van het tevergeefs uitzien naar redding, het woord van Jahwe te spreken om hen weer op te wekken tot geloof en volharding. Daartoe moet hij eerst het Godswoord hóren. En dit geschiedt ook. De Heer wekt elke morgen zijn oor, opdat hij hore, zoals leerlingen doen. Ik versta dit zo, dat de Heer zijn oor – dat is een zinnebeeld van zijn geest – in staat stelt om zijn woord te verstaan, het woord dat bestemd is voor de ballingen. En in zijn prachtige beeldspraak laat de profeet de Ebed zeggen, dat hij luistert als een leerling naar hetgeen God hem opdraagt tot hen te spreken. Het was een ontzaglijk moeilijke taak. Hij heeft ervoor moeten lijden, hetgeen in vers 6 wordt beschreven. De ballingen hebben aan de roeping en de toekomst van hun eigen volk, het ideële Israël, niet meer geloofd en het daarom gehoond en bespot. En de Babyloniërs hebben het dat volk vanzelfsprekend zeer kwalijk genomen, dat er van zijn verleden, zijn idealen en zijn bestaan – want ondanks zijn dood in de ballingschap bleef Israël als ideële grootheid voortbestaan – de prediking uitging, dat de toestanden radicaal zouden veranderen en zij dat volk de vrijheid zouden moeten geven.

Maar de Ebed is er niet voor teruggedeinsd. Hij is blijven doorgaan met het uitdragen van zijn geloof en de Heer heeft hem daarbij geholpen; daarom werd hij niet te schande. Wat hij, als volk, heeft moeten lijden terwille van zijn geloof, het geloof, dat de meeste ballingen hadden verloren, wordt in vers 6 in realistische beelden getekend en het is reeds een voorproef van wat de profeet daarover laat volgen in het zo ontroerende gedeelte van hoofdstuk 52:13–53:12.

Het is natuurlijk moeilijk zich voor te stellen, dat een denkbeeldige persoon lijdt. Volgens onze opvatting beeldt de Ebed het volk uit in al zijn geslachten. Maar dat bestaat op één bepaald ogenblik niet reëel. Ik meen, dat men zich dat lijden dan ook moet denken in de voorstelling, die men zich van dat volk maakt. Slechts zij, die het juiste geloof hadden in het wezen en de roeping van Israël, zullen zich in dat lijden hebben kunnen verplaatsen en de taal van de profeet hebben kunnen verstaan.

De Ebed heeft de smaad en de pijn, hem aangedaan, gewillig aanvaard en hij is als persoonlijkheid niet ondergegaan. Hij was overtuigd, dat de Heer hem zou helpen, welk geloof altijd onder Israël heeft geleefd. Hij wist, dat hij niet beschaamd zou worden. En aan het eind van het hoofdstuk roept hij allen, die in diepe duisternis verkeren – waarmee hij de ballingen bedoelt – op om op de naam des

Heren te vertrouwen en waarschuwt hij degenen, die dat niet doen, maar die met de heidense Babyloniërs op het Nieuwjaarsfeest vuurwerk afsteken teneinde de machten der duisternis te verdrijven, dat zij door hun eigen vuur – dat is de zonde van het ongeloof, waaraan zij zich schuldig maken – zullen verteerd worden.

Jes. 52:13vv. In het vierde Ebed-Jahwe-lied wordt nog eens voorzegd, dat de Knecht tot zijn doel zal geraken, hoewel velen verslagen over hem waren geweest. Zijn gestalte als volk was immers monsterlijk misvormd; beroofd als het was van zijn vrijheid, zijn land, zijn hoofdstad en zijn godsverering. Vele volken en koningen zullen opspringen van verbazing, want zij krijgen het onmogelijke waar te nemen, dat er nl. nog herstel mogelijk is voor een zo verpletterd volk als dat van Israël. Wanneer dan echter in hoofdstuk 53 een uitvoeriger beschrijving volgt van het geteisterde volk met aan het eind de tekening van zijn verhoging, dan doet II Jesaja dat met woorden zó verheven en ontroerend, dat wij die gerust mogen houden voor de schoonste, maar ook de meest aangrijpende van het Oude Testament.

Vele uitleggers menen, dat de in Jes. 52:15 genoemde koningen in caput 53 aan het woord zijn. Naar mij voorkomt zijn het de ballingen, die hier sprekende worden ingevoerd en waarbij II Jesaja zichzelf insluit in grote deemoedigheid. Daarom spreekt hij van „ons" en „wij". Die ballingen vinden het ongelofelijk, dat de oproep van Jes. 52:11 tot hen komt en II Jesaja zelf ook. Een argument voor deze opvatting is te vinden in Jes. 42:24, waar de profeet zichzelf ook op één lijn plaatst met zijn volksgenoten, als hij zegt: „wie heeft Jakob ter plundering overgegeven...? Is het niet de Heer tegen wien „wij" gezondigd hebben, op wiens wegen zij niet hebben willen gaan en naar wiens wet zij niet geluisterd hebben?" Dat doet sterk denken aan Jes. 53:6:

Jes. 53:5–6 „Wij dwaalden allen als schapen, wij wendden ons ieder naar zijn eigen weg", en waar van de ongerechtigheid van de ballingen wordt gesproken. Die ballingen, waartoe ook II Jesaja zich weet te behoren, zijn het, die in hoofdstuk 53 schuld belijden en erkennen, dat hun volk-als-geheel, de „Knecht", de gevolgen van hun particuliere zonden heeft te dragen gekregen.

Wat was er overgebleven van de glorie van het volk des Heren? Eens geleek het op een krachtige boom, bij de waterbronnen geplant. Maar nu, in ballingschap, kwam het overeen met „een lootje, dat voortkomt uit een wortel in droge steppegrond", beeld van kwets-

baarheid, gebrek aan levensvatbaarheid, onbeschermdheid en beklagingswaardigheid. De toestand van Israël was niet om aan te zien en zeker niet om naar te verlangen. De ballingen moeten het in Babylon wel niet al te kwaad hebben gehad; sommigen zijn zelfs tot betrekkelijke welstand gekomen. Maar waar was de macht, de betekenis, de invloed van het volk der eeuwen gebleven? Behoorden de vrijheid en een gezond zelfstandig volksbestaan niet tot het leven van een volk?

II Jesaja tekent het volk met het beeld van de melaatse, van iemand die is aangetast door de ergste plaag, die er bestaat, van iemand waar men liever niet naar kijkt. En toch, toch ging er invloed van dat volk uit op zijn leden. Want de herinnering aan het betekenisvolle verleden werd een prediking van Godswege.

Israël sprak nog, nadat het gestorven was en die spraak werd vertolkt door een man als II Jesaja. De ervaringen, die Israël met zijn God had beleefd in het verleden, waren immers borg voor herstel en glorie in de toekomst. Als de ballingen maar tot inkeer, tot zondebesef kwamen; als zij maar erkenden, dat het hun schuld was, dat hun volk in zulk een deplorabele toestand verkeerde; als zij maar inzagen, dat hun volk – als geheel gedacht – hun persoonlijke ziekte (dat is schuld) had overgenomen en boette voor hen. Zij hadden de gedachte gekoesterd, dat de Ebed te vergelijken was met een gewone zieke, die volgens de oudoosterse begrippen om zijn eigen schuld door God geplaagd en geslagen werd. Maar het was om hùn schuld, hùn ongeloof, hùn afval van God, dat hij werd verdrukt.

„De Heer heeft ons aller ongerechtigheid op hem doen aanlopen. De straf, die ons de vrede aanbrengt, was op hem en door zijn striemen is ons genezing geworden", zegt de profeet. Die genezing is gekomen, omdat door het lijden van het volk-als-geheel de ogen der ballingen zijn geopend voor hun schuld en zij zich hebben verootmoedigd, zoals hun belijdenis getuigt, waardoor voor God de weg gebaand werd tot vergeving en herstel. De diepe weg van het berouw moesten de ballingen door, om door God te kunnen worden gered.

In dit hoofdstuk verstaan wij misschien nog het beste, dat de Ebed, het volk-als-geheel, een roeping had ten aanzien van de leden van het volk. En ook is het duidelijk, dat de profeet in vers 2 in het oorspronkelijke voor het woord „wortel" een woord gebruikt, dat de oorsprong van een volk of een uitgangspunt van een nieuwe ontwikkeling wil aanduiden. Onwrikbaar geloofde hij, dat Gods zaak

niet kon ondergaan op aarde, en dat uit de dood van zijn volk het nieuwe leven weer zou verrijzen.

Wat hij in geestelijke zin bedoelde, dat hadden de oude Sumeriërs, in wier land hij als balling vertoefde, bij de natuur opgemerkt, die zij elk jaar zagen versterven, maar daarna weer herleven. En zij hadden dit gebeuren in hun hymnen ter ere van Tammuz, de grote vegetatiegod, bezongen. Die eredienst is later naar Babylon overgebracht en op Marduk toegepast, waarvan de riten op het grote Nieuwjaarsfeest getuigen. Daardoor is het geen wonder, dat de profeet, die van de godsdienstige litteratuur in dat land zeker met belangstelling zal hebben kennis genomen, daaraan verschillende woorden, gedachten en beelden heeft ontleend. Maar hij heeft er hogere betekenis aan gegeven.

Ook zal hij op de hoogte zijn geweest van de instelling van de substituut- of ruilkoning, waarvan in Babylonië een enkele maal is gebruik gemaakt, en kan hij daarvan enkele trekken in zijn beelden hebben opgenomen. Want achter de gestalte van de Knecht des Heren staat onuitgesproken, behalve de gedachte aan de profeet en de priester ook die aan de koning, die de ware vertegenwoordiger is van zijn volk. Maar het mysterie van de vrijwillige solidariteitsstelling – dat is het mysterie der plaatsvervangende liefde –, zoals hij dat in hoofdstuk 53 heeft bezongen, is hemelhoog verheven boven de heidense natuurverering en de magische Babylonische offerpraktijk, zelfs al gebruikte men daarbij mensen als zoenmiddel of om als vervangers de slagen op te vangen.

Jes. 53:7–8 In Jesaja 53 wordt sterk de nadruk gelegd op de vrijwilligheid, waarmee de Knecht het lijden heeft aanvaard. Deze behoort ook tot de trekken, waarmee de profeet zijn beeld van het ideële volk heeft getekend. „Men benauwde hem, maar hij liet zich verdrukken. Hij deed zijn mond niet open, gelijk een lam, dat ter slachting wordt geleid, gelijk een schaap, dat stom is voor zijn scheerders." Hij is zich bewust geweest, dat zijn lijden Jahwe's wil was en daarom verzette hij zich niet. Zijn hele geschiedenis getuigde van: door lijden tot heerlijkheid.

Hij protesteerde niet, hoewel hij uit verdrukking en gericht werd weggerukt, Jes. 53:8. Deze laatste zinsnede wordt verschillend vertaald. Misschien is de bedoeling geweest van de auteur: „hij werd weggerukt uit zijn zelfstandigheid en zijn rechten"; „en wat zijn tijdgenoten betreft, wie heeft er zich over bekommerd, dat hij werd afgesneden uit het land der levenden en dat de melaatsheid op hem

was vanwege de overtreding van mijn volk''. Hier blijkt ook weer, dat niet de koningen hier spreken en schuld belijden, maar II Jesaja voor en met zijn volk; en dan het woord ,,volk'' in de betekenis niet van het volk-als-geheel, maar als de contemporaine generatie, tot welke II Jesaja zich rekent en uit wier naam hij spreekt.

Jes. 53:9 In vers 9 is de profeet mijns inziens nog altijd aan het woord en niet Jahwe, zoals meermalen wordt aangenomen; maar de tekst is hier zeer onzeker: ,,Men stelde zijn graf bij de goddelozen'' (d.w.z. hij is als volk bij de heidenen in de ballingschap ondergegaan), ,,hoewel hij geen onrecht heeft gedaan''. De profeet stelt zich dus het zo voor, dat het volk qua volk niet heeft gezondigd, maar dat het lijdt om de zonden van de particuliere leden van het volk.

Jes. 53:10 In vers 10 komt het keerpunt. Het was niet om de ongerechtigheden van de Ebed zelf, dat hij zo geslagen werd, maar omdat de Heer de opzettelijke bedoeling had om dat te laten geschieden ten einde door de Ebed velen rechtvaardig te maken. Maar àls hij zijn lijdensweg ten einde toe bewandeld heeft en ,,zichzelf tot een schuldoffer gesteld heeft, dan zal hij nakroost zien en een lang leven hebben, en Gods plan zal door zijn bemiddeling gelukken''. De vernederingstoestand bestond dus nog, toen II Jesaja daarover in het voorafgaande schreef; wat erop volgt, slaat op de toekomst. Uit dit vers kan ook opgemaakt worden, dat met de Knecht nooit een persoon bedoeld kan zijn. Een geofferd persoon heeft geen lang leven meer. Maar een volk, dat zelfstandig is geweest doch in ballingschap ondergaat, kan weer uit die dood herrijzen, gelijk het met Israël heeft plaatsgehad.

De verheerlijking van de Ebed wordt verder met verschillende beelden beschreven. ,,Het voornemen des Heren zal door zijn hand voortgang hebben'', m.a.w. de Ebed zal het middel zijn, waardoor de Heer zijn plannen zal volvoeren. De staat Israël zal hersteld en de heidenen tot het Jahwisme bekeerd worden.

Jes. 53:11 Als loon van zijn lijden zal hij die volvoering van Gods plannen zien en als hij die waarneemt, zal hij bevredigd worden. Hij, de rechtvaardige, zal velen tot rechtvaardigheid, tot geloof in Jahwe, brengen doordat hij hun misdaden op zich nam.

Jes. 53:12 Daarom zou de Heer hem ,,deel geven aan velen'', hetgeen wellicht moet verstaan worden als: ,,velen als zijn deel geven'', m.a.w. de Heer zou hem tot een talrijk volk

maken. En met machtigen zou hij buit verdelen, omdat hij zijn leven uitgoot in de dood en onder de overtreders werd geteld, terwijl hij toch veler zonden heeft gedragen en voor de overtreders een voorspraak is geweest.

De profeet moet tot het inzicht gekomen zijn, dat het lijden van zijn volk – als volk – niet voor niets geweest kon zijn, maar een schakel in Gods heilsplan om Israël te maken tot een zegen voor de gehele wereld. Jahwe heeft de Ebed zelf uitverkoren, Hij had een welgevallen aan hem, zie Jes. 42:1 en 6; en dientengevolge redt Hij hem, het ideëele volk, uit zijn lijden door de empirische generatie te vergeven en een eind te maken aan de ballingschap. De Ebed heeft dus plaatsvervangend voor de leden van het volk geleden.

Hij was de trait-d'union tussen Jahwe en de verschillende geslachten, de openbaring van Jahwe's almacht en van diens liefde voor zijn volk. Maar als die liefde zich dan geopenbaard heeft in het onschuldig lijden en sterven van de Ebed, dan komen de leden van het volk tot bekering en kan dat lijden een einde nemen. Dan kan Jahwe zijn heerlijkheid ten volle openbaren door de ballingen naar Kanaän en Jeruzalem terug te brengen, vanwaaruit het volk zijn geloof kan laten uitstralen over alle volken.

Indien II Jesaja het zich zo heeft voorgesteld, dan is het geen wonder, dat Jezus in het type van de Ebed-Jahwe een beeld zag van zijn eigen leven, lijden, sterven, opstanding en verheerlijking, hoewel de profeet nergens over een lijdende Messias heeft gesproken.

Maar met dat beeld heeft de Heer de betekenis van zijn eigen persoonlijkheid en roeping verduidelijkt. De vraag van de Moorse hoveling, die Jes. 53 las, aan de apostel Philippus: ,,Van wie zegt de profeet dit, van zichzelf of van iemand anders?'' is een vraag, die persoonlijk moet beantwoord worden. Zo is het ook met de vraag, welke die andere Knecht des Heren zelf gesteld heeft aan de zijnen: ,,Wie zegt gij, dat Ik ben?'' Moge ons antwoord hierop maar luiden in de geest van het antwoord van Simon Petrus: ,,Gij zijt de Christus, de Zoon des levenden Gods.''

JEZUS EN DE EBED JAHWE

DOOR

J. N. SEVENSTER

Amstelveen

Een van de aanleidingen tot het schrijven van dit artikel is de verschijning van de Christologie van het Nieuwe Testament van Cullmann.[1]) De titel hiervan is dan ook het opschrift van een van de hoofdstukken van Cullmann's boek.[2]) De benamingen van Christus zijn in Cullmann's werk zeer belangrijk, omdat daarnaar zijn gehele Christologie is ingedeeld. Zo is het schema van zijn boek formeel zeer overzichtelijk. Het is ingedeeld in vier delen, waarin de verschillende titels van Jezus zijn ondergebracht; in het eerste deel de Christologische titels, die op het aardse werk van Jezus betrekking hebben: de profeet, de lijdende Godsknecht, de hogepriester, in het tweede deel die op het toekomstige werk van Jezus betrekking hebben: de Messias, de Mensenzoon, in het derde die op het tegenwoordige werk betrekking hebben: de Heer, de Heiland, in het vierde die op de preëxistentie van Jezus betrekking hebben: de Logos, de Zoon Gods. Cullmann heeft deze methode van behandeling met opzet gekozen, al is hij zich van de gevaren van een dergelijke schematisering wel bewust. Hij spreekt zelf van ,,eine notgedrungen schematische Klassifizierung''.[3]) Hij waarschuwt zelf tegen het misverstand ,,als ob durch sie irgendein Schematismus gewaltsam an die neutestamentliche Christologie herangetragen werden soll''.[4]) Soms blijkt Cullmann deze gevaren zo goed gezien te hebben, dat men zich afvraagt, waarom hij aan deze methode heeft vastgehouden. Dat het een ,,aus praktischen Gründen durchgeführte Unterscheidung'' is, mag zonder meer nauwelijks een rechtvaardiging heten. Maar zijn hoofdargument ligt waarschijnlijk in de woorden: ,,Sie (die onderscheiding naar de titels) dient vielmehr rein methodisch dazu, den Stoff in einer der urchristlichen Theologie gemässen Weise aufzuteilen und die Reihenfolge der zu behandelnden Anschauungen nicht willkürlich zu bestimmen (auch nicht von späteren dogmatischen Gesichtspunkten her!), sondern von neutestamentlichen Gedanken auszugehen.''[5]) Bereikt men

---

[1]) Oscar Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, 1957.
[2]) Cullmann, o.c., S. 59. [3]) Cullmann, o.c., S. 9. [4]) Cullmann, o.c., S. 109.
[5]) Cullmann, o.c., S. 109.

echter inderdaad met zulk een indeling, dat de stof meer beschreven wordt op een wijze, die met de oerchristelijke theologie overeenstemt? Dat moet m.i. betwijfeld worden. Men behoeft slechts het bovengenoemde schema in te zien, om te ontdekken dat verschillende titels ook in andere delen behandeld zouden moeten worden, dan waarin Cullmann ze onderbrengt: heeft ,,hogepriester'' alleen betrekking op het aardse werk van Jezus, ,,de Messias'' alleen op het toekomstige, ,,Heer'' alleen op het tegenwoordige? Cullmann toont dit zelf ook wel te beseffen. Maar bovendien, wanneer men aldus indeelt, dreigt het gevoel voor de bijzondere, de eigen verkondiging van bepaalde geschriften van het Nieuwe Testament verloren te gaan en omgekeerd als Christologie van het gehele Nieuwe Testament beschreven te worden, wat eigenlijk een Christologische titel van één geschrift in het bijzonder is. De brief van Jacobus wordt in het gehele boek niet genoemd en ontbreekt dan ook in de Index Locorum achterin. Het hoofdstuk over de titel hogepriester moet wel bijna uitsluitend over de brief aan de Hebreeën gaan.

En als men zo de titels naast elkander zet, krijgt men onwillekeurig de indruk, dat zij wel op ongeveer gelijke wijze kunnen bijdragen tot de beschrijving van de Christologie van het Nieuwe Testament. Men dreigt het verschil in betekenis van die verschillende titels voor de vorming van de Christologie uit het oog te verliezen, vooral wanneer bijna aan elk van de titels welhaast een monografie wordt gewijd, die niet zelden slechts zijdelings met het hoofdthema van het boek te maken heeft.

Of Cullmann steeds de juiste verhouding in betekenis van de verschillende titels voor de Christologie van het Nieuwe Testament, de juiste verdeling van accent, van nadruk binnen dat kader bewaard heeft, dunkt mij twijfelachtig. Dat geldt m.i. ook van titels, die in het bijzonder in de evangeliën genoemd worden en dus van groot gewicht zijn voor de beschrijving van het ,,zelfbewustzijn'' van Jezus. Als hij van de titel Messias zegt, dat Jezus een eigenaardige terughouding aan de dag legt en dat Hij de Messiasgedachten radicaal heeft afgewezen,[1]) dan dunkt mij dit resultaat niet voldoende ondersteund door Cullmann's exegetische bewijsvoeringen op dit punt. Toch argumenteert Cullmann hier inderdaad zuiver exegetisch, niet met behulp van onechtheidsverklaringen van die gedeelten of teksten uit de evangeliën, die duidelijk schijnen te be-

---

[1]) Cullmann, o.c., S. 113, 127.

wijzen dat Jezus zich voor de Messias gehouden heeft. Hij maakt dus op dit punt niet een onderscheid tussen oorspronkelijke, echte woorden van Jezus en uitspraken, die Hem later door de gemeente in de mond gelegd zijn. Op die grond menen b.v. Bultmann, Stauffer, Bornkamm te moeten ontkennen, dat Jezus zichzelf voor de Messias gehouden heeft.[1]) M.i. is nog nimmer overtuigend aangetoond, waarom woorden als Mc. 8:29 en Mc. 14:61v. uitdrukking van gemeentetheologie moeten wezen en niet oorspronkelijke woorden van Jezus kunnen zijn. Er worden hier vaak met grote verzekerdheid scheidingslijnen tussen gemeentetheologie en echte woorden van Jezus getrokken, die op objectief-wetenschappelijke gronden niet vanuit de stof van de evangeliën zelf getrokken kunnen worden. Cullmann maakt echter zulk een scheiding ook niet, maar hij meent, dat, als men goed leest en synoptisch vergelijkt, Jezus eigenlijk, zowel te Caesarea Philippi (Mc. 8:27vv.) als in zijn antwoord op de vraag van de hogepriester (Mc. 14:61v.), ja noch nee zegt, maar het in het midden laat, of Hij zich voor de Messias houdt.[2]) Hij geeft daarbij een uitlegging van het σὺ εἶπας van Mt. 26:64 en het σὺ λέγεις van Mc. 15:2 (*gij* zegt het, niet ik), die mij volstrekt niet heeft kunnen overtuigen, al was het alleen maar, omdat hij ingaat tegen het duidelijke ἐγώ εἰμι van Mc. 14:62 en het weinig waarschijnlijk is, dat deze evangelist de oorspronkelijke zin van zulk een belangrijk antwoord zou hebben misverstaan.

Wordt dus bij deze titel de betekenis, die hij vanaf de aanvang heeft gehad, omdat hij op Jezus zelf teruggaat, onderschat, overschatting dreigt bij een andere, de Ebed Jahwe, al doen zich hierbij allerlei vragen voor, die niet gemakkelijk met zekerheid beantwoord kunnen worden. Aan deze titel kent Cullmann een zeer grote be-

---

[1]) Reeds in zijn *Jesus* in de serie *Die Unsterblichen* (z.j.) zegt Bultmann, persoonlijk van mening te zijn, dat Jezus zich niet voor de Messias heeft gehouden, maar dat hij die vraag van ondergeschikt belang vindt (S. 12f.). In zijn „Theologie des Neuen Testaments" geeft hij hiervoor ook zijn bijzondere argumenten, en zegt dan bijv., dat de Messiasbelijdenis van Petrus „eine von Markus in das Leben Jesu zurückprojizierte Ostergeschichte" is en dat de legende zich uitgebreid heeft over de lijdensgeschiedenis, ook op dit punt (R. Bultmann, *Theologie des Neues Testaments*, 1948, S. 27). Stauffer begint een hoofdstuk over de Messiasvraag op zijn bekende apodictische manier: „Der Würdename Messias ist unjesuanisch. Das zeigt die nüchterne Statistik des Messiasbegriffs im Neuen Testament und die kritische Analyse der Messiaspraedikationen in den Evangelien in aller Klarheit" (E. Stauffer, *Jesus, Gestalt und Geschichte*, 1957, S. 120). Ook Bornkamm zegt bijv. van Mc. 14:61v. en Mt. 16:17 „beide Stellen sind eine deutliche Wiederspiegelung des Christusbekenntnisses der späteren Gemeinde" (G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, ²1957, S. 160).

[2]) Voor Cullmann's uitlegging van Mc. 14:61v. zie o.c., S. 118ff., voor Mc. 8:27vv. o.c., S. 122ff.

tekenis toe, en hij meent, dat hieraan vaak niet de plaats is ingeruimd, die hem toekomt.[1]) Wat de evangeliën betreft, meent Cullmann weliswaar dat Jezus zich zelf *de titel Ebed Jahwe* niet als zelfaanduiding heeft toegekend, maar dat Hij toch wel bewust in zijn persoon de beide centrale Joodse begrippen, die van de Barnascha en die van de Ebed Jahwe verenigd heeft.[2]) Cullmann staat hierin niet alleen. Joachim Jeremias meent, dat uit de evangeliën duidelijk valt af te lezen, dat Jezus zichzelf voor de knecht Gods van Jesaja 53 gehouden heeft.[3]) Dwars ertegen in gaat echter het oordeel van Bultmann, dat de overgeleverde woorden van Jezus geen spoor ervan tonen, dat Jezus zich de Godsknecht van Jes. 53 geweten zou hebben.[4]) Zulk een onderlinge tegenstrijdigheid in uitlatingen zou er op kunnen wijzen, dat het oordeel op grond van de gegevens nog niet zo eenvoudig is en dat verschillende gedeelten en teksten van de evangeliën op dit punt niet volstrekt duidelijk naar een van beide kanten wijzen. Dat is m.i. inderdaad het geval. En ik meen, dat Cullmann, Jeremias e.a. met te grote stelligheid de beschikbare gegevens interpreteren in een bepaalde richting en daardoor gevaar lopen de betekenis van deze titel voor Jezus' ,,zelfbewustzijn'' te overschatten.

Wanneer men zich een juist oordeel wil vormen over het probleem van de verhouding tussen Jezus en de Ebed Jahwe, dient men er zich rekenschap van te geven, dat wij het onbewust moderniseren, alleen reeds door de terminologie. In alle moderne geschriften, die dit vraagstuk behandelen, wordt gesproken van de deutero-Jesaja, Jes. 40vv., Jes. 53, van de Ebed-Jahwe-liederen. Dat is natuurlijk in de moderne discussie gemakkelijk, omdat iedereen dan weet, waarover men het heeft. Maar dan dient men niet te vergeten, dat

---

[1]) Cullmann vangt het hoofdstuk over Jezus, de lijdende Godsknecht, aan met de woorden: ,,Mit dem Titel des *Ebed Jahwe* gelangen wir sofort ins Zentrum des neutestamentlichen Christologie. Trotzdem wird ihm gewöhnlich nicht der Platz eingeräumt, der ihm gebührt'', Cullmann, o.c., S. 50.

[2]) Cullmann, o.c., S. 78, 64.

[3]) Art. παῖς θεοῦ in *Th. W. N.T.* V, S. 709ff.; ook een uitspraak van Lohmeyer doet sterk denken aan het oordeel van Cullmann ,,Von der ersten Zeit an, da die Urgemeinde sich nach dem Tode Jesu in Galiläa und Jerusalem bildete, leben und wirken diese drei christologischen Deutungen mit und neben einander, die vom Gottesknecht und Menschensohn stärker auf das Erbteil der Verkündigung Jesu gestützt und dadurch zwillingshaft verschwistert, die von dem Messias Jesus auf die Macht der Auferstehung gegründet und damit gleichsam jener ersten jüngere Schwester'', E. Lohmeyer, *Gottesknecht und Davidssohn*, 1953, S. 143f.: verg. ook H. W. Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum*, [3]1952, in het bijzonder: Jes. 53 im Worte Jesu, S. 55ff. en Jes. 53 in den synoptischen Evangelien, S. 71ff.; R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, 1934, S. 209.

[4]) R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 1948, S. 31.

de indeling in primo-, deutero- en trito-Jesaja, de isolering van de Ebed-Jahwe-liederen binnen de deutero-Jesaja, de indeling in hoofdstukken, zoals wij die kennen, en waarmee wij vanzelfsprekend vertrouwd zijn, een voorstelling van een figuur als *de* Ebed Jahwe in de moderne discussie in de oude joodse uitlegging onbekend waren. Dit schijnt aanvankelijk nog al een onnozele opmerking. Toch is hij niet zo onbelangrijk als hij er misschien op het eerste gezicht uitziet. Als men b.v. zegt, dat Jezus in het bijzonder in de deutero-Jesaja geleefd heeft, „dasz Js. 40 ff für Jesu Hoheitsbewusztsein grosze Bedeutung besessen hat",[1]) of wanneer Cullmann de woorden „Gij zijt mijn geliefde Zoon: in U heb Ik mijn welbehagen" (Mc. 1:11) een aanhaling van Jes. 42:1 acht en dan vervolgt: „Im Alten Testament ergehen sie an dem *Ebed Jahwe*; und mehr noch: mit ihnen werden die *Ebed-Jahwe*-Lieder *eingeleitet*",[2]) dan kunnen dergelijke indelingen de moderne bespreking wel vergemakkelijken, maar dan moet men, wanneer men zich van die modernisering bewust is, eigenlijk zeggen dat een bepaalde gedeelte van het boek Jesaja voor Jezus grote betekenis heeft gehad. En het is een fictie, dat Jes. 42:1, de hemelse stem bij de doop, nog een bijzondere betekenis zou hebben, omdat het aan de aanvang van de Ebed-Jahwe-liederen staat. Zulk een apart zetten van de Ebed-Jahwe-liederen, Jes. 42:1–4; 49:1–6; 50:4–9; 52:13–53:12, is waarschijnlijk begonnen met een boek van B. Duhm,[3]) de gehele hoofdstukkenindeling dateert uit de Middeleeuwen, de versindeling uit de 16de eeuw. Als men dat bedenkt, verliest zulk een opmerking van Cullmann veel van zijn zin. Hoogstens zou hij iets van zijn betekenis kunnen behouden, als men ook toen reeds alles wat over de knecht des Heren in het boek Jesaja gezegd wordt, als een geheel voor ogen had en wist, dat dit begon bij wat wij tegenwoordig Jes. 42:1 noemen.

In dit opzicht is het van belang om op te merken, op welke wijze de rabbijnen Jes. 53 gebruiken en hoe zij dan dikwijls aanhalen. De vraag, of het voor-christelijke jodendom reeds een plaatsvervangend lijdende Messias gekend heeft, wordt nog steeds verschillend beantwoord.[4]) Naar mijn mening moet zij ontkennend worden beant-

---

[1]) *Th. W. N.T.* V, S. 711.
[2]) Cullmann, o.c., S. 65 (cursivering van Cullmann).
[3]) *Th. W. N.T.* V, S. 664.
[4]) Bevestigend wordt deze vraag beantwoord bijv. door W. D. Davies, *Paul and rabbinic Judaism*, ²1955, p. 274ff. en door Joachim Jeremias in zijn bovengenoemd artikel παῖς θεοῦ in *Th. W. N.T.* Beide durven echter niet met volstrekte zekerheid te spreken. Davies zegt (p. 283): the assumption is at least possible that the conception of a suffering

woord. Zij omvat echter te veel, dan dat deze beantwoording in het kader van dit artikel grondig gemotiveerd zou kunnen worden, al is het antwoord natuurlijk ook voor het Nieuwe Testament van groot gewicht.

Wel halen de rabbijnen verschillende malen een vers uit Jesaja 53 aan. Soms wordt dat dan op het volk Israël, soms op het lijden van de rechtvaardige in het algemeen, later zeker ook op de Messias toegepast. Maar dan wordt een tekst uit Jes. 53 vaak in één adem met andere Schriftplaatsen aangehaald en steeds met een van de formules, die de verwijzing naar een Schriftplaats inleiden: „en zo heet het", „en zo staat geschreven", „de Schrift zegt onderwijzend".[1]) Men kan dus zeggen, dat bij de rabbijnen uit het boek Jesaja, gelijk uit alle andere, losse schriftplaatsen worden aangehaald. En dan blijkt, dat, ook wanneer zij op de Messias worden toegepast, dit volstrekt nog niet betekent, dat daarmee de figuur van de lijdende Messias in het jodendom verschijnt. Integendeel, men geeft dan van vele verzen van Jesaja 53 zulk een uitlegging, dat de zin in zijn tegendeel omslaat. Het misschien wel meest krasse voorbeeld van zulk een interpretatie is de Targum op Jesaja 52:13–53:12.[2]) Of hier reeds sprake is van antichristelijke polemiek, is een omstreden vraag. Nergens wordt dat met zoveel woorden gezegd.[3])

Zo kan men van de wijze van gebruiken van Jes. 53 door de rabbijnen inderdaad zeggen, dat ook deze er getuigenis van aflegt, dat zij in het algemeen „atomistisch" te werk gaan.[4]) Is dit in de evange-

---

Messiah was not unfamiliar to pre-christian Judaism. Jeremias (*Th. W. N.T.* V, S. 685) schrijft: Die messianische Deutung einzelner Gottesknechtabschnitte des Deuterojesaja ist mit hoher Wahrscheinlichkeit bis in vorchristliche Zeit zurückverfolgbar" (die uitdrukking „mit hoher Wahrscheinlichkeit" nog eens S. 697). De vraag wordt ontkennend beantwoord bijv. door Strack-Billerbeck in hun bekende commentaar I, S. 481–483; II, S. 273–299, door Ed. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht*, 1955, S. 104ff. Cullmann, o.c., S. 55 meent, dat hoogstens „leise Spuren" van de voorstelling van de lijdende Messias zich in het Jodendom laten aanwijzen. Millar Burrows acht de vraag, of de idee van een lijdende Messias in het Jodendom in de tijd van Jezus bekend was „a debatable question", Millar Burrows, *More Light on the Dead Sea Scrolls*, 1958, p. 66. Zie ook de Appendice II in H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, 1947, p. 314–317.

[1]) Wie de bij Strack-Billerbeck I, S. 481–483; II, S. 273ff. aangehaalde plaatsen nagaat, vindt hiervan overvloedig voorbeelden.

[2]) Volledig aangehaald: Strack-Billerbeck I, S. 482f., en *Th. W. N.T.* V, S. 691–693.

[3]) Jeremias acht hier anti-christelijke polemiek aanwezig, *Th. W. N.T.*, S. 680[693], 694[313], 696. Cullmann, o.c., S. 58f. vindt dit volstrekt niet zeker, evenmin E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, 1955, S 83[355]; E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht*, 1955, S. 107. Wolff acht het mogelijk, dat de uitlegging der rabbijnen op dit punt bepaald is door de bedoeling, de Christelijke te verzwakken, H. W. Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum*, [3]1952, S. 51.

[4]) E. Lohse, o.c., S. 108: „Bei dem atomistischen Verfahren der Schriftdeutung, wie sie in Spätjudentum geübt wurde,..."

liën anders? Het is vooral H. W. Wolff in zijn boek „Jesaja 53 im Urchristentum", die op dit punt een scherp onderscheid wil maken tussen het gebruik van de Ebed-Jahwe-liederen door de rabbijnen en het nieuwtestamentische. Hij komt er telkens tegen op, dat men ook het oudchristelijk Schriftgebruik atomistisch heeft durven noemen en hij poogt aannemelijk te maken, dat men zowel bij de aanhaling van losse teksten uit de deutero-Jesaja en in het bijzonder uit Jes. 53 als bij de zinspelingen op teksten daaruit bijna steeds aan het geheel van de profetie aangaande de lijdende knecht des Heren gedacht heeft.[1])

Om te beginnen is het dan niet zonder betekenis, om op te merken, dat ook in het Nieuwe Testament uit Jesaja 53 of uit de andere Ebed-Jahwe-liederen op geen andere wijze wordt aangehaald dan uit andere gedeelten van het boek Jesaja. En in dit verband heeft het zijn goede zin, een overzicht te geven van de plaatsen, waar in het Nieuwe Testament het boek Jesaja wordt genoemd, met de wijze van aanhaling en de teksten, die uit Jesaja worden geciteerd: door de profeet Jesaja (Mt. 3:3 – Jes. 40:3; parallelle plaatsen: bij de profeet J. Mc. 1:2 – Jes. 40:3; in het boek der woorden van de profeet J. Luc. 3:4 – Jes. 40:3–5); het woord, door de profeet J. gesproken (Mt. 4:14 – Jes. 8:23; 9:1, precies op dezelfde wijze wordt aangehaald Mt. 8:17 – Jes. 53:4 en Mt. 12:17 – Jes. 42:1–4); de profetie van J. (Mt 13:14 – Jes. 6:9v.); te recht heeft J. over u geprofeteerd, zeggende (Mt. 15:7 – Jes. 29:13, vrijwel precies zo op de parallelle plaats Mc. 7:6 – Jes. 29:13); Hem (Jezus) werd het boek van de profeet J. ter hand gesteld en toen Hij het boek geopend had, vond Hij de plaats, waar geschreven is (Luc. 4:17 – Jes. 61:1v.; 58:6, cf. Mt. 11:5); het woord van de profeet J..., dat hij sprak (Joh. 12:38 – Jes. 53:1);... omdat J. elders gezegd heeft (Joh. 12:39 – Jes. 6:9v.); dit zeide J. (Joh. 12:41); hij las, in zijn wagen gezeten, de profeet J. (Act. 8:28); hoorde hem de profeet J. lezen (Act. 8:30); en het gedeelte van de Schrift, dat hij las, was dit (Act. 8:32 – Jes. 53:7, 8); terecht heeft de Heilige Geest door de profeet J. tot uw vaderen gesproken (Act. 28:25 – Jes. 6:9v.); en J. roept over Israël uit (Rom. 9:27 – Jes. 10:22v.); en gelijk J. te voren gezegd had (Rom. 9:29 – Jes. 1:9); want J. zegt (Rom. 10:16 – Jes. 53:1); en J. waagt het te zeggen (Rom. 10:20 – Jes. 65:1); en verder zegt J. (Rom. 15:12 – Jes. 11:1, 10).

[1]) Verg. H. W. Wolff, o.c., S. 16, 17, 58, 63f., 70f., 73f,. 83, 91, 93, 99, 103, 149–151.

Enkele malen wordt bovendien nog een tekst uit Jesaja aangehaald, zonderdat zijn naam genoemd wordt, maar eenvoudig als geschreven woord, als deel van de Schrift, b.v.: staat er niet geschreven (Mc. 11:17 – Jes. 56:7); gelijk geschreven staat (Rom. 10:15 – Jes. 52:7); maar hetgeen geschreven staat (Rom. 15:21 – Jes. 52:15); want Ik zeg u, dat dit woord, dat geschreven is, aan Mij in vervulling moet gaan (Luc. 22:37 – Jes. 53:12).

Dit overzicht laat duidelijk zien, dat eigenlijk alle teksten uit Jesaja op dezelfde wijze worden aangehaald: op grond van het feit, dat zij deel uitmaken van het boek Jesaja en dit boek een deel is van de Schrift. Losse woorden worden aangehaald, zowel uit de primo-, als uit de deutero- als uit de trito-Jesaja. Aan de wijze van aanhaling is op geen enkele wijze te zien, dat men ook maar enigszins Jes. 40vv., of wat wij tegenwoordig de Ebed-Jahwe-liederen noemen als een afzonderlijk gedeelte binnen het boek Jesaja heeft beschouwd. Met precies dezelfde formule wordt een tekst uit de deutero-Jesaja ingeleid als twee teksten uit de primo-Jesaja: opdat vervuld zou worden het woord, door de profeet Jesaja gesproken (Jes. 53:4 in Mt. 8:17; Jes. 8:23; 9:1 in Mat. 4:14). In twee opeenvolgende verzen worden in het vierde evangelie Jes. 53:1 en 6:9v. aangehaald (Joh. 12:38, 39).

Bovendien wordt uit Jes. 53 en de andere Ebed-Jahwe-pericopen volstrekt niet uitsluitend aangehaald om wat tegenwoordig als hun bijzondere prediking geldt: het plaatsvervangend lijden van de Knecht des Heren. Mattheüs gebruikt Jes. 53:4 om zijn verhaal van drie genezingen, gevolgd door een korte samenvatting van Jezus' genezende werkzaamheid, af te sluiten. Het gaat hem er om, te laten zien, dat wat in Jesaja gezegd wordt over het op zich nemen van onze *zwakheden* en het dragen van onze *ziekten*, in Jezus' genezingen in vervulling gegaan is (Mt. 8:17). Zo kan men van verscheidene plaatsen, waar in het Nieuwe Testament wordt aangehaald uit wat wij tegenwoordig de deutero-Jesaja noemen, zeggen, dat zij een afzonderlijk woord uit die hoofdstukken toepassen op een concrete situatie, los van zijn samenhang met de gehele verkondiging van de Ebed Jahwe, zeker ook niet in zijn verbinding met het plaatsvervangend lijden en sterven van de knecht des Heren. Dat geldt m.i. van de aanhaling van Jes. 40:3 in Mt. 3:3 parr., van Jes. 42:1–4 in Mt. 12:17, van Jes. 61:1v. en 58:6 in Luc. 4:18, van Jes. 52:7 in Rom. 10:15, van Jes. 53:1 in Rom. 10:16 en Joh. 12:38, van Jes. 52:15 in Rom. 15:21. Daarnaast wor-

den stellig teksten uit de deutero-Jesaja en in het bijzonder ook uit Jes. 53 aangehaald, die op het lijden van de Ebed-Jahwe betrekking hebben, en op het lijden van Jezus Christus worden toegepast in het Nieuwe Testament. Dat geldt van de aanhaling van Jes. 53:12 in Luc. 22:37, van Jes. 53:7, 8 in Act. 8:28vv., van Jes. 53:12 in Hebr. 9:28, en van verschillende verzen van Jes. 53 in 1 Pt. 2:22vv. In verband met ons onderwerp gaat ons de eerste van deze drie in het bijzonder aan. Ook in Luc. 22:37 valt op, dat Jes. 53:12 eenvoudig als Schriftwoord aangehaald wordt: τοῦτο τὸ γεγραμμένον δεῖ τελεσθῆναι έν ἐμοι, το· καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη. Jezus betrekt het Schriftwoord op zichzelf, in een concrete situatie. Het δεῖ van zijn lijden tot in de concrete details volgt uit de Schrift. En Jes. 53:12 wordt als afzonderlijk Schriftwoord aangehaald. Of hier ook aan het verband gedacht is, waarin het in Jes. 53 staat, is niet met zekerheid te zeggen. In elk geval komt dat hier niet duidelijk aan de dag. Deze aanhaling spreekt van het lijden, dat in gehoorzaamheid aan de wil van God aanvaard moet worden, maar zegt zonder meer niets over de heilsbetekenis van Jezus' lijden en sterven. Het is hier niet gezegd, dat Jes. 53 wordt aangehaald, om het δεῖ van het lijden en sterven aan te tonen.

Dit is de enige plaats, waar Jezus zelf een woord uit Jes. 53 aanhaalt. Wat de aanhalingen uit Jes. 53 betreft, is de situatie dus zo, dat in de evangeliën slechts op twee plaatsen met zoveel woorden een tekst uit dat hoofdstuk wordt genoemd (Mt. 8:17; Joh. 12:38), maar dat geen van beide op het lijden en sterven van Jezus betrokken wordt, en dat Jezus zelf eenmaal een woord uit Jes. 53 aanhaalt, dat Hij wel op zijn lijden betrekt, maar niet op zijn plaatsvervangend sterven. Dat is toch eigenlijk wel zeer weinig. Inderdaad komt dan ook in vele geschriften over ons onderwerp duidelijk uit, dat men dit opvallend weinig vindt. Ook zij, die de invloed van de Ebed-Jahwe-liederen in de evangeliën zeer groot achten of menen, dat Jezus Zichzelf voor de Ebed Jahwe heeft gehouden, hebben dit verschijnsel vaak met enige verwondering vastgesteld en hebben de verplichting gevoeld, daarvan een verklaring te geven. Dus niet alleen iemand als Bornkamm, die vindt, dat zich niet zeker laat bewijzen, dat Jezus Zichzelf als Messias in de zin van de profetie van de lijdende Godsknecht (Jes. 53) heeft aangeduid, schrijft, dat in de geschiedenis van Jezus' kruisiging en dood „merkwürdigerweise sich nur wenige Anspielungen an das grozse prophetische Kapitel vom leidenden Gottesknecht (Jes. 53)

finden",[1]) ook Cullmann vindt kennelijk het aantal citaten uit Jes. 53 in Jezus' eigen mond wel heel gering: „Nur einmal finden wir in einem Jesuswort ein unmittelbares Zitat aus Jes. 53"[2]), ook Jeremias schrijft: „Es sind nur auffallend wenige Stellen des N.T., in denen im ausdrücklichen Zitat ein auf den Gottesknecht des Dtjs bezügliches Wort auf Jesus angewendet wird,[3]) ook Wolff erkent: „Es ist schon immer aufgefallen, dasz die Synoptiker mit keinem einzigen Zitat aus Jes. 53 ihren Passionsbericht ausgestalten."[4]) Natuurlijk blijven deze laatste drie auteurs niet bij deze erkenning staan, maar gaan zij allen ongeveer in gedachten voort, zoals Lohmeyer het met zoveel woorden uitdrukt: „So wenig Zeugnisse wir besitzen, die Jesus den Gottesknecht nennen, so zahlreich sind die Motive, die sich an diese alte Bezeichnung anschliessen, und so bedeutsam die Anschauung, in der sie sich zusammenfassen."[5]) Maar allen zijn het er dus over eens en stellen het vaak niet zonder enige verbazing vast, dat de directe aanhalingen uit Jes. 53 zo gering in aantal zijn en dat Jezus' verwijzing naar Jes. 53:12 in Luc. 22:37 opvallend alleen staat. De latere invoeging van Jes. 53:12 uit Luc. 22:37 in Mc. 15:28 zou wel eens een aanwijzing kunnen zijn, dat men zich hierover al zeer vroeg verwonderd heeft en tenminste ook in de lijdensgeschiedenis het aantal citaten met één heeft willen vermeerderen.[6])

Men kan zeggen, dat, wat de directe aanhalingen betreft, de psalmen in de geschiedenis van het lijden en sterven een grotere plaats innemen dan de Ebed-Jahwe-liederen. Enkele psalmen worden niet alleen door de evangelisten aangehaald, maar woorden daaruit worden ook door Jezus zelf op de lippen genomen, b.v. Ps. 22 en Ps. 69: Ps. 22:8 wordt aangehaald in Mt 27:39 parr., Ps. 22:19 in Mt 27:35 parr., Ps. 69:10 in Joh. 2:17, Ps. 69:22 in Mt. 27:34 parr. Uit Jezus'

---

[1]) G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, [2]1957, S. 205, 144; verg. ook R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 1948, S. 31; F. J. Leenhardt, *Le sacrement de la sainte cène*, 1948, p. 27 s.; E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, 1955, S. 83[355].

[2]) Cullmann, o.c., S. 63.

[3]) *Th. W. N.T.* V, S. 703, cf. ib., S. 698: Auffällig selten... erhält Jesus im N.T. den Titel παῖς θεοῦ.

[4]) H. W. Wolff, o.c., S. 75.

[5]) E. Lohmeyer, *Gottesknecht und Davidssohn*, [2]1953, S. 84.

[6]) Verg. V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, 1953, p. 591; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, [11]1951, S. 342[5]; Chr. Maurer in een artikel „Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangeliums" in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1953, S. 1ff.; S. 8: ...die Interpolation ist sinngemäsz, wohl aus dem späteren Bedürfnis heraus gewachsen, den Schriftbeweis „de facto" zu einem angeblich deutlicheren Beweis „de verbo" zu machen.

mond klinken: Ps. 22:2 (Mt. 27:46; Mc. 15:34), Ps. 22:16 (Joh. 19:28), Ps. 69:5 (Joh. 15:25).

Als Jezus Zichzelf de Ebed Jahwe geweten heeft, als Hij zeer sterk in het bijzonder uit de Ebed-Jahwe-verkondiging van de deutero-Jesaja geleefd heeft, is dit verschijnsel van het zeer geringe directe gebruik van deze liederen, zowel in de mond van Jezus zelf als door de evangelisten, zeer opvallend, en het behoeft zeker een aannemelijke verklaring.

Nu is het natuurlijk mogelijk, dat er weinig direct aangehaald wordt uit de deutero-Jesaja en in het bijzonder Jes. 53, maar dat er niettemin telkens op gezinspeeld wordt, of dat op de achtergrond telkens grondgedachten blijken te staan, die slechts aan Jes. 53 ontleend kunnen zijn. Op die wijze wordt inderdaad vrijwel steeds betoogd door hen, die menen, dat Jezus Zich de knechts Gods geweten heeft. Ook zij erkennen volmondig, dat de directe aanhalingen in de evangeliën zeer gering in aantal zijn en bovendien juist niet op het plaatsvervangend lijden en sterven betrekking hebben, maar zij pogen te bewijzen, allereerst, dat die enkele directe aanhalingen niet ,,atomistisch'' bedoeld zijn, maar dat daarbij vrijwel steeds ook gedacht is aan de gehele figuur van de Ebed Jahwe, in de tweede plaats, dat ondanks het schaars zijn van directe citaten de zinspelingen op teksten betreffende de Ebed Jahwe duidelijk en talrijk zijn. Het eerste vindt men vooral in het boek van Wolff. Omdat hij alleen de plaats van Jes. 53 in het oudste christendom bespreekt, gaat het dus alleen om Luc. 22:37 en Mt. 8:17, het eerste een woord van Jezus, het tweede een citaat van de evangelist. M.i. heeft hij niet aannemelijk kunnen maken, dat op deze beide plaatsen reeds bedoeld zou zijn, om over de figuur van de Ebed Jahwe te spreken, zoals hij in de gehele verkondiging van de deutero-Jesaja getekend wordt. Hier en daar klinkt het betoog op dit punt nog al geforceerd.[1])

Wanneer men wil vaststellen, waar in de evangeliën zinspelingen op teksten uit de Ebed-Jahwe-liederen te vinden zijn of waar de achtergrond van gedachten zo sterk met de tekening van de figuur van de Ebed Jahwe in de deutero-Jesaja overeenstemt, dat van ontlening sprake is, komt men natuurlijk op een terrein, waarop veel meer onzekerheden liggen dan bij het verzamelen van de directe aanhalingen. Het is niet altijd eenvoudig te zeggen, wanneer de

---

[1]) Over Luc. 22:37: H. W. Wolff, o.c., S. 57f., over Mt. 8:17 ib., S. 71ff.

overeenstemming in uitdrukkingen of in gedachten zo opvallend is, dat daaruit noodzakelijkerwijs beïnvloeding geconcludeerd moet worden. De overeenstemming in woorden kan ook zo algemeen blijven, dat een zinspeling door de evangelisten of door Jezus op Jes. 53 of de andere Ebed-Jahwe-liederen volstrekt niet als vaststaand aangenomen kan worden. De overeenkomst moet zeer sprekend zijn of zeer karakteristieke gedachten van Jes. 53 betreffen, om met enige zekerheid tot de aanwezigheid van een duidelijke zinspeling te kunnen besluiten. Dat is b.v. het geval in 1 Pt. 2:21–25. In die verzen wordt Jes. 53 niet direct aangehaald, wordt tenminste het citaat niet aangeduid; er is ook geen sprake van een doorlopende aanhaling, de korte zinspelingen op teksten uit Jes. 53 worden telkens weer door de woorden van de schrijver van de brief onderbroken. Toch stemmen de woorden in zo sterke mate overeen met de karakteristieke formuleringen van Jes. 53, dat er niet aan getwijfeld kan worden, of hier is sprake van een duidelijke zinspeling, die vrijwel het karakter heeft van een directe aanhaling.

In de evangeliën vallen echter het aantal en de aard van de zinspelingen op teksten en gedachten van Jes. 53 meestal veel moeilijker met enige zekerheid te bepalen. Herinnert het herhaaldelijk vermelde zwijgen van Jezus aan Jes. 53:7: ...hij deed zijn mond niet open? Heeft de vermelding van het graf van een rijk man van Arimathea, genaamd Jozef, iets te maken met Jes. 53:9: En men stelde zijn graf bij de goddelozen; bij de rijke was hij in zijn dood... Men heeft het beweerd, maar dit gaat ook iemand als Wolff te ver.[1]) Toch meent men ook dan vaak nog vele zinspelingen over te houden, zo talrijk en zo duidelijk, dat het zo goed als zeker is, dat Jezus Zich als de Ebed Jahwe beschouwd heeft. Als Jeremias zijn artikel over παῖς θεοῦ besluit met een paragraaf, die als titel de vraag heeft: „Kann Jesus sich als den Gottesknecht gewuszt haben?", dan begint hij deze met het duidelijke antwoord op die vraag: „Die Evangelien behaupten es", en geeft dan een opsomming van de plaatsen, waar die evangeliën volgens hem Jezus uitspraken van de knecht Gods uit deutero-Jesaja op zichzelf laten betrekken.[2]) De meerderheid van deze plaatsen heeft echter m.i. weinig bewijskracht. Ook Jeremias verwijst bij de vermelding van het zwijgen van Jezus voor het Sanhedrin, voor Pilatus, voor Herodes Antipas

---

[1]) H. W. Wolff, o.c. bij zijn bespreking van „Züge im synoptischen Passionsbericht, die Jes. 53 entsprechen", S. 75ff.
[2]) *Th. W. N.T.* V, S. 709f.

naar Jes. 53:7. Ik vermeldde al, dat zelfs Wolff dit niet aannemelijk vindt.

Verder is het niet waarschijnlijk, dat het ἀπαρθῇ uit Mc. 2:20 een zinspeling zou zijn op het לֻקָּח van Jes. 53:8. Jeremias had dan nog beter kunnen verwijzen naar de LXX: ὅτι αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ.. Dan is de overeenkomst in het werkwoord nog duidelijker. Maar ook dan zegt de overeenkomst niets. In Mc. 2:20 volgt dit werkwoord volkomen vanzelfsprekend op hetgeen voorafgaat. Er is een tijd, waarin de bruiloftsgasten de bruidegom bij zich hebben; er zullen echter dagen komen, dat hij van hen weggenomen is.

Jeremias meent, dat de woorden καὶ τὰ σκῦλα αὐτοῦ διαδίδωσιν (Luc. 11:22) herinneren aan Jes. 53:12: יְחַלֵּק שָׁלָל (LXX μεριεῖ σκῦλα). Hierachter zet hij zelf echter al een vraagteken tussen haakjes en oppert in een noot de mogelijkheid, dat hier sprake is van een beeld, dat onafhankelijk is van het O.T.[1]) Inderdaad passen deze woorden zo vanzelfsprekend in het gehele beeld, dat Jezus in deze pericoop Luc. 11:17–23 gebruikt, en dat zonder deze woorden op ongeveer dezelfde wijze wordt uitgewerkt in de parallelle plaatsen Mc. 3:23–30 en Mt. 12:25–37, dat hier geen ogenblik aan een ontlening aan Jes. 53:12 behoeft gedacht te worden. Hetzelfde geldt m.i. van het in Joh. 10:11, 15, 17 terugkerende τιθέναι τὴν ψυχήν, dat volgens Jeremias aan het תָּשִׂים ... נַפְשׁוֹ van Jes. 53:10 herinnert. De overeenkomst wordt al minder sprekend, wanneer tussen deze Hebreeuwse woorden אָשָׁם gezet wordt, zoals in de tekst van Jes. 53 staat. Maar bovendien wordt ook hier de uitdrukking onmiddellijk begrijpelijk vanuit het beeld van de goede herder en zijn tegenstelling: de goede herder zet zijn leven in voor zijn schapen, de huurling laat, als hij de wolf ziet aankomen, de schapen in de steek en vlucht.

Dat Jezus in Mc. 14:8 zou zinspelen op Jes. 53:9, lijkt mij ver gezocht. Jeremias meent, dat uit dit vers blijkt, dat Jezus de misdadigersbegrafenis verwacht zou hebben, zonder zalving, en daarbij zou denken aan Jes. 53:9: en men stelde zijn graf bij de goddelozen. Het dunkt mij volstrekt niet zeker, dat uit dit vers Jezus' verwachting van een begrafenis als van een misdadiger blijkt. ,,Van te voren heeft zij mijn lichaam gezalfd voor de begrafenis.'' Daaruit kan men

---

[1]) *Th. W. N.T.* V, S. 709, noot 450; ook het betoog van Grundmann over deze tekst naar aanleiding van het woord ἰσχυρός *Th. W. N.T.* III, S. 403, waarnaar Jeremias verwijst, is weinig overtuigend.

inderdaad horen: zij heeft deze zalving nu reeds aan mij gedaan. Dat is een goede daad van haar, want straks bij de werkelijke begrafenis, zal dit niet geschieden. Maar het kan ook betekenen: wat straks bij mijn begrafenis zal geschieden, heeft zij reeds van te voren gedaan.[1]) Ook als men het eerste aanneemt, is er geen enkele aanwijzing, dat Jezus hierbij aan Jes. 53:8 gedacht zou hebben.

Als Jeremias bij de vermelding van Luc. 23:34 verwijst naar Jes. 53:12, dan is hier geen sprake van een zinspeling, maar dan wil deze verwijzing zeggen: Jezus heeft, toen Hij bad: ,,Vader, vergeef het hun, want zij weten niet wat zij doen", voorbede gedaan, zoals Jes. 53:12 van de Ebed Jahwe gezegd wordt: – terwijl hij toch vele zonden gedragen en voor de overtreders gebeden heeft. Het is bekend, dat het tekstgetuigenis voor dit kruiswoord velen aan zijn oorspronkelijkheid heeft doen twijfelen.[2]) Is het oorspronkelijk – en daarvoor valt m.i. het meeste te zeggen –, dan zou het inderdaad kunnen zijn, dat Jezus bij deze bede gedacht heeft aan wat in het boek Jesaja over de Ebed Jahwe geschreven staat, maar met zekerheid valt hierover natuurlijk niets te zeggen.

Zo vallen verscheidene van die plaatsen, die Jeremias aanhaalt, om te bewijzen, dat de evangeliën duidelijk zeggen, dat Jezus Zichzelf voor de knecht Gods gehouden heeft, als bewijskrachtige teksten weg. Verder noemt hij nog Mc. 9:12; Mc. 10:45 par.; Mc. 14:24 par. en Luc. 22:37. Over de laatste tekst behoeft niet meer gesproken te worden. Daar wordt als τὸ γεγραμμένον aangehaald Jes. 53:12. Het bekende λύτρον-woord Mc. 10:45 par. en in onmiddellijke aansluiting daarbij het avondmaalswoord Mc. 14:24 par. vraagt iets uitvoeriger bespreking. Dat in Mc. 10:45 op Jes. 53 gezinspeeld wordt, staat voor velen vast.[3]) Slechts enkelen spreken met iets meer aarzeling. Stauffer schrijft na aanhaling van de

---

[1]) Zie over de exegese van dit vers: E. Lohmeyer, *Das Evangeliumdes Markus*, [11]1951, S. 295; V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, 1953, p. 533.

[2]) Zie hierover: B. Weiss, *Das Evangelium des Markus und Lukas*, [9]1901, S. 668; Th. Zahn, *Das Evangelium des Lucas*, 1913, S. 699f.; F. Hauck, *Das Evangelium des Lukas*, 1934, S. 283f.; M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, [8]1948, p. 587 en het artikel van Paul Démann, ,,Père, pardonnez-leur" in *Cahiers Sioniens*, 1951, p. 321–336.

[3]) Zie bijv. Cullmann, o.c., S. 64; Jeremias, art. παῖς θεοῦ *Th. W. N.T.* V, S. 709, ook art. πολλοί *Th. W. N.T.* VI, S. 543ff.; daarvoor reeds in een artikel: Das Lösegeld für Viele in Judaica, 1947, S. 249ff. en in *Die Abendmahlsworte Jesu*, [2]1949, S. 91–93; E. Lohse, o.c., S. 117ff.; H. W. Wolff, o.c., S. 58ff.; R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, 1934, S. 211, 214ff.; V. Taylor, *Jesus and his Sacrifice*, 1943, p. 102ff.; id., *The Atonement in New Testament Teaching*, [2]1946, p. 14; A. M. Hunter, *The Work and Words of Jesus*, 1950, p. 95ff.; A. M. Brouwer, *Verzoening*, 1947, blz. 100; G. Sevenster, *De Christologie van het Nieuwe Testament*, 1946, blz. 111 vv.; H. N. Ridderbos, *De komst van het Koninkrijk* 1950, blz. 159 vv.

uitdrukking λύτρον ἀντὶ πολλῶν: ,,Vermutlich wirken hier die Denkmotive von Jes. 53:12 nach."[1]) Lohmeyer vindt, dat Mc. 10:45 ,,misschien" met de woorden ,,voor velen" in de profetie van Jes. 53 uitmondt.[2]) En waarschijnlijk het verst gaat in deze richting Büchsel in zijn artikel λύτρον, waarin hij naar aanleiding van Mc. 10:45 o.a. schrijft: ,,Diesen Stellvertretungsgedanken durch Rückgriff auf die at. liche Anschauung vom Lösegeld oder vom Opfer oder vom Gottesknecht, der stellvertretend für viele stirbt (Jes 53, 6.12), zu erklären, ist zwar oft unternommen, aber methodisch nicht einwandfrei, da Mk. 10, 45 eine Anknüpfung an irgend etwas Besonderes aus dem A.T. nicht mit der erforderlichen Sicherheit festgestellt werden kann." En in een noot voegt hij hier aan toe: ,,Dasz das Lösegeldwort Ähnlichkeit mit Jes. 53 aufweist, ist nicht zu leugnen. Es ist auch zuzugeben, dasz Jes. 53 für seine Entstehung Bedeutung haben *kann*. Aber jedenfalls nimmt es nicht ausdrücklich, auch nicht deutlich Bezug auf Jes 53; deshalb ist es methodisch auf jeden Fall unrichtig, zur Erklärung des Lösegeldwortes von Jes. 53 *auszugehn*."[3])

Als men nagaat, in hoeverre in Mc. 10:45 met zekerheid van een zinspeling op Jes. 53 gesproken kan worden, zijn ook hier m.i. niet alle aanwijzingen, die daarvoor aangevoerd worden, even deugdelijk. Ook op deze plaats heeft men te vragen: welke uitdrukkingen of woorden in Mc. 10:45 zijn zo bijzonder, en zo karakteristiek voor Jes. 53, dat zij met zekerheid daarnaar wijzen? Of zijn de grondgedachten zo opvallend overeenstemmend, dat Jes. 53 wel op de achtergrond van Jezus' woorden in Mc. 10:45 moet staan? Als wij hier de bewijzen, die Jeremias aanvoert, nagaan, zijn waarschijnlijk wel die argumenten genoemd, die telkens terugkeren bij andere verdedigers van de beïnvloeding van woorden of gedachten in Mc. 10:45 door Jes. 53.[4]) Voor het δοῦναι τὴν ψυχήν verwijst Jeremias evenals bij Joh. 10:11, 15, 17 naar het im tasim... nafscho van Jes. 53:10. Op zichzelf is zulk een uitdrukking ,,het leven geven" een veel te gewone en algemene uitdrukking, dan dat men beslist tot afhankelijkheid zou moeten besluiten, als hij ook op een plaats in het Oude Testament, welke dan ook, voorkomt. Waarschijnlijker zou dit worden, als het woord ,,ascham", dat in Jes. 53:10 tussen ,,im

---

[1]) E. Stauffer, *Jesus*, 1957, S. 167.
[2]) E. Lohmeyer, *Gottesknecht und Davidssohn*, [2]1953, S. 132.
[3]) *Th. W. N.T.* IV, S. 344.
[4]) Jeremias noemt deze vrijwel gelijkluidend in zijn bovengenoemd artikel in *Judaica*, 1947, S. 262 en in *Th. W. N.T.* V, S. 709.

tasim" en „nafscho" staat, in Mc. 10:45 terug te vinden is in λύτρον. Jeremias zegt zowel in zijn vroegere artikel in Judaica als in dat in Kittel: „λύτρον dürfte freie Wiedergabe von אָשָׁם sein". Geheel zeker acht hij dit dus niet. Dat is het ook inderdaad niet. Het woord λύτρον komt in de Septuagint voor in Ex. 21:30; 30:12; Lev. 19:20; 25:24, 26, 51, 52; 27:31; Num. 3:12, 46, 48, 49, 51; 18:15; 35:31, 32; Prov. 6:35; 13:8; Jes. 45:13. In Jes. 53:10 is אָשָׁם vertaald door περὶ ἁμαρτίας, en dit Hebreeuwse woord wordt ook nergens elders met λύτρον vertaald. λύτρον wordt gebruikt om woorden weer te geven van drie stammen, כפר, גאל en פדה.[1]) Het is dus stellig niet een woord, dat karakteristiek is voor Jes. 53, zelfs niet voor de deutero-Jesaja. In Jes. 45:13 wordt het gebruikt op een wijze, die voor de verklaring van Mc. 10:45 niet van direct gewicht is. En men ziet, dat het met uitzondering van een paar teksten uit Spreuken een woord en begrip is, dat typisch in de wet thuishoort en van daaruit ook gemakkelijk een sprekend beeld kon worden. En ook wanneer het woord λύτρον ontbreekt, zijn er plaatsen in het Oude Testament, die, wat de bewoording betreft, veel meer heenwijzen naar Mc. 10:45 dan het אָשָׁם, περὶ ἁμαρτίας van Jes. 53:10. Terecht is, ook door sommigen, die Mc. 10:45 beinvloed achten door Jes. 53, juist voor het woord λύτρον verwezen naar Ps. 49:8v.: Niemand kan ooit een broeder loskopen, noch Gode zijn losprijs betalen – te hoog immers is de prijs voor hun leven, en voor altoos ontoereikend –. Daar wordt in de Hebreeuwse tekst het woord כֹּפֶר gebruikt, dat in de LXX herhaaldelijk door λύτρον vertaald is, hier echter door de LXX met het werkwoord λυτροῦν wordt omschreven: ἀδελφὸς οὐ λυτροῦται. λυτρώσεται ἄνθρωπος; οὐ δώσει τῷ θεῷ ἐξίλασμα αὐτοῦ, καὶ τὴν τιμὴν τῆς λυτρώσεως τῆς ψυχῆς αὐτοῦ.[2]) Het woord λύτρον op zichzelf wijst dus niet met zekerheid heen naar Jes. 53; juist het woord, dat als een sprekend beeld centraal staat in Jezus' beschrijving van de bijzondere taak van de Mensenzoon, ontbreekt in dat hoofdstuk.

Ook het woord διακονῆσαι behoeft niet op de Knecht Gods te wijzen, zoals Jeremias meent. Hij schijnt daarbij te denken aan het dienen van de knecht in het algemeen; soms wijst men ook op de uitdrukking in de vertaling van de LXX in Jes. 53:11: εὖ δουλεύοντα πολλοῖς. In de eerste plaats geldt ook van dit woord, dat het zo algemeen is, dat het volstrekt niet aan het bijzondere dienen van

---

[1]) *Th. W. N.T.*, IV, S. 330ff.
[2]) Taylor o.a. wijst op deze plaats, *Jesus and his Sacrifice*, 1943, p. 102.

de Knecht Gods behoeft te herinneren. Maar bovendien – en dat is m.i. in dit geval belangrijker –, het woord ,,dienen'' wordt in het kader van Mc. 10:35–45 gebruikt als tegenstelling tot het heerschappij voeren en macht oefenen van de regeerders der volken. Als tegenstelling volgt daarop het dienen volkomen natuurlijk en er is geen enkele reden, het ergens elders vandaan te verklaren.

Anders staat het met het woord πολλοί, omdat dit wel een woord is, dat in Jes. 53 enkele malen gebruikt wordt en dan juist in die verzen, die ook wat de grondgedachten betreft, sterk overeenkomen met Mc. 10:45 par. en Mc. 14:24, waar immers ook πολλοί voorkomt in het avondmaalswoord over het bloed: τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν. Omdat het δίκαιον εὖ δουλεύοντα πολλοῖς van Jes. 53:11, en nog meer het αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν van Jes. 53:12 niet alleen het woordgebruik, maar ook de bedoeling van de inhoud van Mc. 10:45 en Mc. 14:24 begrijpelijker kan maken, is het gebruik van πολλοί in Mc. 10:45 en Mc. 14:24 het enige, dat het inderdaad zeer waarschijnlijk maakt, dat in deze woorden van Jezus aan Jes. 53 is gedacht. Die waarschijnlijkheid berust dan echter in het bijzonder op het samenvallen van de overeenkomst in woordgebruik en die in gedachteninhoud. Het woord πολλοί op zichzelf zou niet voldoende zijn om die waarschijnlijkheid te bewijzen. Ook πολλοί immers is een zeer algemeen woord. En als het inderdaad een Semitisme is en het inclusief is bedoeld, dus ongeveer gelijk staat met ,,allen'', zoals door vele onderzoekers terecht is betoogd,[1]) dan wordt het nog minder bijzonder, dan het ons onwillekeurig in de oren klinkt. Ook Jes. 53:12 en de hoofdstukken vóór en na Jes. 53 laten zien, dat πολλοί volstrekt niet als een bijzonder woord werd gevoeld: in hetzelfde vers, als waarin ook het αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν staat, wordt het in de LXX nog eens gebruikt: αὐτὸς κληρονομήσει πολλούς en men vindt het ook in de onmiddellijk aan Jes. 53 voorafgaande verzen Jes. 52:14, 15 en in het onmiddellijk daarop volgende, Jes. 54:1. Op al deze plaatsen wordt het echter zonder enige nadrukkelijkheid gebruikt, waardoor de indruk versterkt wordt, dat het niet als een bijzonder woord wordt gevoeld. Bovendien maakt een vergelijking van de avondmaalsteksten het op zijn minst lichtelijk onzeker ,of het πολλοί, tenminste in Mc. 14:24, wel zulk een bijzondere aandacht moet hebben. Het is bekend, dat Lucas en Paulus het woord πολλοί

[1]) Zie bijv. het artikel πολλοί van Jeremias *Th. W. N.T.* VI, S. 543ff.

daar niet hebben, maar ὑπὲρ ὑμῶν lezen. Dat doet toch als vanzelf de vraag rijzen: hebben zij niets geweten van een verband tussen Jezus' woorden bij het avondmaal en Jes. 53?[1])

Het is dus vooral de gedachteninhoud, die het waarschijnlijk maakt, dat Mc. 10:45 met het woord πολλοί aan Jes. 53:11, 12 herinnert. En ziet men op die overeenstemming in gedachten, dan kan ook van het woord λύτρον, ook al komt het niet voor in Jes. 53, stellig gezegd worden: „Auch die mannigfachen Ausdrücke, die Jesaja für die Sühn- und Rettungskraft des Leidens des Gottesknechtes bringt, konnten nicht knapper und deutlicher wiedergegeben werden als mit dem Worte: zu geben sein Leben als ein *lytron* (= kofer).[2])

Maar juist wanneer Jezus heeft geweten, dat Hij zou moeten lijden en sterven en dat dat een plaatsvervangend lijden en sterven zou zijn, wordt het des te merkwaardiger, dat de aanhalingen uit de deutero-Jesaja in de evangeliën en ook de zinspelingen op Jes. 53 zo gering in aantal zijn en dan nog grotendeels onzeker. Het resultaat van ons onderzoek is immers, dat de evangelisten wel enkele malen uit de deutero-Jesaja aanhalen, maar dan eigenlijk nauwelijks om de boodschap van het plaatsvervangend lijden van de Knecht Gods op Jezus toe te passen, dat Jezus zelf slechts eenmaal uit Jes. 53 met zoveel woorden aanhaalt en in een centrale, korte samenvatting van het werk van de Mensenzoon en bij het avondmaal met zijn discipelen waarschijnlijk aan een tekst uit Jes. 53 heeft gedacht. Kan men uit het laatste nu opmaken, dat Jezus zich in het bijzonder de Ebed Jahwe geweten heeft? Dan wordt het haast onbegrijpelijk, dat de evangelisten, maar vooral ook volgens hen Jezus zelf zo weinig uit Jes. 53 hebben aangehaald, en dat de zinspelingen zich tot enkele vage aanduidingen beperken. Het wil mij voorkomen, dat, als Jezus Zich in het bijzonder de Ebed Jahwe had geweten, zijn woorden daardoor veel meer beheerst geweest zouden zijn. Dan zou deze profetie in zijn eigen bijzondere boodschap ook in de beschrijving van de evangelisten veel meer op de voorgrond hebben gestaan.

Dit bezwaar is ook wel door hen gevoeld, die menen, dat Jezus Zich in het bijzonder voor de Ebed Jahwe gehouden heeft. De vraag b.v.,

---

[1]) Luc. 22:19, 20; 1 Cor. 11:24, cf. het bovengenoemde artikel van Chr. Maurer, *Z. Th. K.*, 1953, S. 18.

[2]) R. Otto, o.c., S. 211, cf. G. Sevenster, o.c., blz. 112: Weliswaar komt het woord losprijs in Jes. 53 niet voor, maar de gedachte, die door dit woord wordt uitgedrukt, is telkens aanwezig.

waarom Jezus Zichzelf dan nooit de titel Ebed Jahwe heeft genoemd, heeft ook hen bezig gehouden. Een van hen meent zelfs, dat zijn ganse beschouwing over de knecht Gods in het lijdensbericht van het tweede evangelie in de lucht zou komen te hangen, wanneer die vraag niet een bevredigend antwoord vindt. Hij meent dat te vinden, door te betogen, dat met de Zoon Gods in de vraag van de hogepriester Mc. 14:61 de knecht Gods bedoeld is, dat dus de titel wel degelijk in het evangelie voorkomt.[1]) Hij heeft echter m.i. dit laatste niet aannemelijk gemaakt. Of een ander meent, dat zij, die het lijden van Jezus beschreven, een uitdrukkelijke verwijzing naar Jes. 53 hebben weggelaten, in de eerste plaats omdat zij zelf veel moeite hadden gehad met het geheimenis van dit hoofdstuk en zij daarmee volstrekt niet vanaf hun jeugd zo vertrouwd waren als met het Psalmboek, in de tweede plaats, omdat aan een wijdere kring, waarvoor zij schreven, Jes. 53 nog verder lag.[2]) Dat is m.i. pure hypothese en niet bijzonder waarschijnlijk, als men bedenkt, dat de evangelisten herhaaldelijk zaken berichten, waarmee de leerlingen volgens hun berichten aanvankelijk zeker ook moeite hebben gehad, dat het boek Jesaja overvloedig wordt aangehaald, hetgeen zeker niet wijst op een geringe vertrouwdheid met dit boek, dat de schrijvers van de evangeliën vaak kennelijk niet aarzelen om allerlei mee te delen, dat lang niet al hun lezers nabij lag.

Evenmin kan mij de verklaring, die Jeremias geeft van het feit, dat het getal plaatsen, waar Jezus Jes. 53 op Zichzelf betrekt, niet groot is, bevredigen: Jezus gaf Zich alleen in de esoterische, niet in de openbare prediking als knecht Gods te kennen. Alleen aan zijn leerlingen heeft Hij het geheim onthuld.[3]) Volgens de evangelisten heeft Jezus het geheim van zijn *Messias* zijn aanvankelijk alleen aan zijn leerlingen onthuld, en later openbaar beleden. Maar dat wordt dan ook door hen duidelijk meegedeeld. Zij vermelden echter nergens, dat Jezus Zichzelf de knecht Gods heeft genoemd, ook niet tegenover de leerlingen; zelfs blijkt nergens, dat dit ooit als vraag bij Jezus of zijn leerlingen is opgekomen. En in dit opzicht is het verschil nog sprekender, wanneer men vergelijkt met de titel Mensenzoon. Niet alleen wordt de enige plaats, waar hierover gesproken wordt in het Oude Testament, Dan. 7:13, in de evangeliën aangehaald (Mc. 13:26 parr.; Mc. 14:62 parr.), maar Jezus noemt Zichzelf ook zeer vele malen de Mensenzoon.

---

[1]) Chr. Maurer, *Z. Th. K.*, 1953, S. 24ff.
[2]) H. W. Wolff, o.c., S. 79. [3]) *Th. W. N. T.*, V, S. 713.

Een andere verklaring doet m.i. beter recht aan de gegevens van de evangeliën. Het is uit het voorgaande wel al enigszins duidelijk geworden, in welke richting deze naar mijn mening gezocht moet worden. De enige maal, dat Jezus nadrukkelijk een woord uit Jes. 53 aanhaalt, leidt Hij het in met de woorden: Want Ik zeg u, dat dit woord, dat geschreven is, aan Mij in vervulling moet gaan (Luc. 22:37). Dit nu zegt Jezus telkens, ook wanneer Hij niet direct een bepaald Schriftwoord aanhaalt: zijn lijden en sterven geschiedt overeenkomstig de Schrift of de Schriften. Telkens weer keert die belijdenis in Jezus' mond terug: Mc. 9:12; 14:21, 49; Mt. 26:54; Luc. 18:31; 24:26vv., 44, 46. Dat lijden en sterven wordt in de Schrift voorzegd, niet alleen in het boek Jesaja. „Hij begon bij Mozes en bij al de profeten en legde hun uit, wat in al de Schriften op Hem betrekking had" (Luc. 24:27) wordt gezegd, als voorafgegaan is, dat de Christus moest lijden (verg. Act. 3:18). Maar zeker ook in het boek Jesaja. Het is zeer wel mogelijk, dat Mc. 9:12 b.v. in het bijzonder aan Jes. 53:3 denkt,[1]) en vrijwel zeker, dat Paulus 1 Cor. 15:3 bij zijn beroep op de Schriften op Jes. 53:8v. zinspeelt. Maar dan wordt m.i. wat wij tegenwoordig Jes. 53 of de Ebed-Jahwe-liederen noemen aangehaald of er wordt daarop gezinspeeld als een deel van het boek Jesaja, en het boek Jesaja wordt aangehaald als een deel van de Schrift of de Schriften, gelijk dat ook met b.v. de psalmen geschiedt.

Daarom liggen de verhoudingen hier anders dan bij het gebruik van een titel, b.v. de Christus of de Mensenzoon. Men kan niet zeggen, dat Jezus Zich de Ebed Jahwe geweten heeft, gelijk dat m.i. van de beide genoemde titels wel gezegd kan worden. Maar Jezus heeft o.a. woorden, die in het boek Jesaja op de Ebed Jahwe betrokken worden, aangehaald om te laten zien, dat zijn lijden en sterven moest geschieden, omdat immers de gehele Schrift, waarvan ook het boek Jesaja deel uitmaakt, dat voorzegd had.

---

[1]) Verg. Jeremias, *Th. W. N.T.*, V, S. 709, regel 25f.; R. Otto, o.c., S. 207ff.; H.W. Wolff, o.c., S. 66–68.

PROBLEMEN VAN EENHEID EN GESCHEIDENHEID RONDOM DE INDONESISCHE RAAD VAN KERKEN

DOOR

P. D. LATUIHAMALLO

Djakarta

Inleiding[1])

Het zou zeer prematuur zijn om mijn indrukken uit te spreken over Nederland in het algemeen en de kerk in het bijzonder, laat staan een bepaald oordeel aan u voor te leggen. Een kort verblijf van nu ruim twee weken zou zo'n oordeel nimmer rechtvaardigen. Desniettemin moet ik zeggen dat ik met een ander oog heb zitten kijken en met een ander oor heb zitten luisteren naar alles wat Kerk en Zending hebben te bieden. Het is immers zo, dat wij in Indonesia de Nederlandse Hervormde Kerk en haar outreach oftewel Zending met andere ogen bekijken. Deze onze gesteldheid wordt bepaald door de veranderlijke situaties (vooroorlogs en na-oorlogs). Ik acht mij gelukkig, dat ik de zaak ook van deze kant heb mogen bekijken, nl. van de situatie in Nederland uit. Of om het anders te zeggen: er bestaat verschil tussen ons die aan de „receiving end" (Indonesia) en u die aan de „giving end" zijt. U moet me niet verkeerd verstaan. Met „receiving end" en „giving end" is niet slechts iets materieels bedoeld, doch vooral de geestelijke kant. En dan zijn we weer in de ruimte van de kerk, de kerke Christi in Indonesia en de kerke Christi in Nederland. Dit gevoel van kerk van Christus te zijn in Indonesia, het gevoel van een taak te hebben voor het hele Indonesische volk en hiermee gepaard gaande een zware verantwoordelijkheid, dit alles noopt ons tot een diepere doordenking van de kerk als kerk van Christus.

Dit is eigenlijk een van de problemen van de Raad van Kerken in Indonesia. Of laat ik het liever zo zeggen, dat de kerken in Indonesia binnen de D.G.I.[2]) de *Eenheid* van de kerk van Christus primair stellen om haar taak als kerk te kunnen uitoefenen. Ik doel hier op

[1]) Lezing gehouden door Prof. Latuihamallo, rector van de Theologische Hogeschool te Djakarta, tijdens een kort verblijf in Nederland, voor de Raad voor de Zending der Ned. Herv. Kerk op 20 juni 1957 te Oegstgeest. Hoewel gehouden vóór de gebeurtenissen van het laatste jaar, geeft deze lezing een zo interessant beeld van de oecumenische situatie, gezien door Indonesische ogen, dat wij haar nog gaarne plaatsen.

[2]) D.G.I. = Dewan Geredja² di Indonesia = Raad van Kerken in Indonesië

art. 3 van de Constitutie van de D.G.I., waar als doel van de D.G.I. wordt omschreven: „Pembentukan Geredja Kristen jang Esa di Indonesia" (de vorming van de éne Christelijke kerk in Indonesia). Met het oog op deze formulering en de zoëven genoemde primaire of enige taak van de kerk in de wereld, nl. het Woord Gods te verkondigen, heeft de D.G.I. in zijn laatste grote vergadering, juli 1956, aan haar basis van eenheid, waarin verwezen werd naar Joh. 17:21a (opdat zij allen één zijn) toegevoegd de slotwoorden van dit vers: „opdat de wereld gelove dat God Christus gezonden heeft". De stipulatie van dit missionaire aspect van de kerk is bepaald nodig, niet omdat de kerken in Indonesia er niet van doordrongen zijn, maar om een verward kerkbegrip te voorkomen en om het karakter van het belijden tot uiting te laten komen. Wat men gelooft en belijdt, diene openbaar gemaakt te worden.

Zo zoetjes aan zijn wij tot ons onderwerp gekomen: eenheid en gescheidenheid rondom de Raad van Kerken in Indonesia.

I. Contemporaine situatie. Het zal waarschijnlijk nuttig zijn om voor een moment de positie en situatie van de Indonesische kerken de revue te laten passeren, hoewel ik aanneem, dat u op de hoogte bent van de stand van zaken. Het voordeel hiervan is, dat wij weer herinnerd worden aan die kerken en aan die Christenen in dat deel van de oecumene, waarmee wij direct dan wel indirect sinds jaren verbonden zijn. Wanneer u een blik slaat op de kaart van Indonesia, zult u direct opmerken dat de sterkte van de christenheid, althans numeriek, te vinden is in de randgebieden. Deze opmerking diene men ter harte te nemen met het oog op de strategie der kerken in Indonesia en ook op de zgn. common Christian strategy in Asia and Australia and New Zealand. Over deze Common Christian Strategy zal ik het niet hebben, hoewel het de moeite waard is voor de huidige stand van de kerken en hun opdracht in Asia.[1]) Ik noemde daarnet de ligging van de kerken, inclusief hun numerieke sterkte, en wel op de randen van Indonesia, welke belangrijk is met het oog op de strategie. Kijkt u maar naar de kerken op Sumatra: de Niaskerk, de Batakkerk (HKBP), de zeer levende Karo-Batakkerk, de Methodistenkerk die veelal werkt onder de Chinezen in Sumatra's Oostkust en in 't Palembangse toch ook een open deur vindt bij de

[1]) Vgl. thans *The Common Evangelistic Task of the Churches in East Asia.* Papers and Minutes of the East Asia Conference, Prapat Indonesia, March 17–26, 1957. Printed at the Rangoon Gazette Ltd., 379, Sparks Street, Rangoon.

andere Indonesiërs. Dat de HKBP een buitengewone zendingsactiviteit aan de dag heeft gelegd op de Mentawei-eilanden, moge blijken uit het recente bericht, dat sedert kort de laatste heiden daar gedoopt is. Voorts gaat deze zendingsactiviteit ook, hoewel moeilijk, in de richting van het Djambische met name Pakanbaru en ook onder de Nubu's. Verheugend is ook te noemen de lekenactiviteit van de Simelungun-Bataks („Getuigen van Christus"), voornamelijk gericht tot het eigen volk. Hetzelfde mag gezegd worden van de Karo-Bataks, die ook hard werken om de eigen heidense broeders tot het geloof in Jezus Christus te brengen. De Niaskerk heeft harde tijden gekend en zit er nu ook midden in, hoewel ze toch trachten zendingskerk te zijn.

Door al deze heugelijke tijdingen hoeven we ons niet blind te staren op de harde werkelijkheid. Ik noem u de afgescheiden kerken binnen de Niaskerk (1952), binnen de HKBP sinds jaren (vanaf 1926), de nog al eens gespannen verhouding tussen HKBP en de Methodistenkerk. Daarnaast hebben al deze kerken van Noord-Sumatra te kampen met een overweldigende r.k. massale actie, in het bijzonder op schoolgebied. Reusachtige sommen geld worden besteed aan de bouw van lagere en middelbare scholen en internaten; Batakse nonnen en pastoors zullen binnenkort geen verrassing meer vormen. Als een andere uiterlijke bedreiging noem ik de opmars van het communisme in het Medanse en Tapanulische.

U ziet dus dat de dreigende innerlijke verbrokkeling aan de ene kant en de uiterlijke bedreiging van r. katholicisme en communisme aan de andere kant en tussen dit alles door de sekten, die hun overbekende rol spelen van snoepen, manen tot diep nadenken over de taak van de kerk en bovenal over haar gehoorzaamheid aan haar Heer. Vergeet ook niet de financiële lasten dier kerken. In de wandeling noem ik soms de christenheid van Noord-Sumatra, welke ligt tussen twee machtige Islamgebieden, Atjeh en Minangkabau, „de gouden halsketting van Sumatra". Dreigt nu deze halsketting van kleur te veranderen of af te brokkelen? Ik geloof het zeker niet. En evenmin de betrokken kerken, wanneer men zich onderwerpen wil aan de oboedientia van God. En kan dat wel in deze omstandigheden? Zeker kan dat, wanneer al deze kerken tot beter begrip bij elkaar komen, m.a.w. wanneer er een echte bekering is, zodat gezamenlijk optrekken, gezamenlijk getuigen een eis van de eerste rang is. Zeker bestaat er zoiets als een gewestelijke raad van de D.G.I. in Medan, maar deze raad is momenteel impotent om haar

taak te verstaan. Maar ja, zodra men de algemene situatie door heeft en wil komen tot een common effort, dan duiken alle non-theological factoren weer op, welke ontzettend verlammend werken. Op deze non-theological factoren kom ik straks nog terug. We gaan eerst naar andere gebieden.

Kalimantan (Borneo) biedt ons een nogal rustig beeld. De Evangelische Kerk van Kalimantan kwijt zich zo goed mogelijk van haar taak onder de bekwame leiding van Ds. Sallo en Ds. Chr. Kitting. Men is bezig met nieuwe experimenten op sociaal-economisch gebied. Dit heeft een tweeledig doel, nl. om de bevolking tot betere bebouwing van het land te krijgen en ook om de financiën van de kerk te versterken. Verder weet ik te weinig af van dit gebied om een eerlijk oordeel te kunnen geven.

Een interessant beeld geeft Noord-Sulawesi (Celebes) met de Evangelische Kerk in Sangihe en Talaud, de Evangelische Kerk in Bolaang Mongondow, de Evangelische Kerk in de Minahassa. Met de Toradjakerk in Poso vormen zij de gewestelijke raad van de D.G.I. in Noord-Sulawesi. In hoeverre deze raad effectief gewerkt heeft sinds 1956, is mij onbekend. Wel weet ik, dat er enige beweging moet zijn geweest in de gelederen van deze raad, maar het is toch niet zo, dat er verbluffende resultaten geboekt zijn inzake oecumenisch handelen. Dat doet er ook niet veel toe, als men maar de zaak goed in de gaten houdt en volhardend werkt volgens het plan dat men meent te kunnen verwerkelijken.

Gaat men meer naar het Zuiden, dan ontmoet men de zoëven genoemde Toradjase Kerk in Poso, vervolgens de Toradjase Kerk in Mamasa, de Toradjase Kerk in Rantepao, de Evangelische Kerk in Z.O.-Sulawesi en tenslotte de wordende kerk van Zuid-Celebes. Deze meer dan driekwart miljoen leden der kerken van Sulawesi zijn geplaatst voor een haast bovenmenselijke taak. Boven alle moeilijkheden uit, bv. geestelijke slapheid, financiële verwarring en zwakheid, angst, vervolging, refugee problemen, dreigende innerlijke verbrokkeling, de Islam, het rooms-katholicisme, welig tierende sekten, etc., boven dit alles uit blijven de kerken trouw aan hun opdracht en zij doen dat, stuntelig soms, met een ijver waarover men soms verbaasd staat.

Gaan we nu naar het oostelijk randgebied van Indonesia, dan treffen we de Evangelische kerk van Halmaheira aan, met in de buurt de Molukse Protestantse Kerk en de Evangelische Kerk in Irian Barat. Deze eilandenkerken, want zo zijn ze in feite op Halma-

heira en de Molukken, hebben te kampen met andere vraagstukken dan die waarmee hun zusterkerken te kampen hebben. Als voorbeeld noem ik u de geografische ligging, verbinding en contact met andere delen van Indonesia, in de eerste plaats met de Evangelische Kerk in Irian Barat. Ik zou deze problemen willen rangschikken onder non-theological factoren. Dan heeft men de ontzaglijke worsteling in de financiën der kerk en om leiderschap. Dit kan ik echter niet beweren t.o.v. de Evangelische Kerk in Irian Barat, omdat ik daar niets van afweet. Maar wel kan ik zeggen, dat ondanks al deze moeilijkheden een samenwerking bestaat tussen Halmaheira en Ambon. De Molukse Kerk is momenteel wakker geschud voor haar roeping t.o.v. het Mohammedaanse deel der Molukken. Naar het mij voorkomt, is momenteel in de Molukse Kerk de evangelische interesse aanwezig en het zal uitgroeien tot een beweging in de richting van evangelische arbeid onder de Mohammedanen. Deze beweging wordt geleid door Ds. Pattiassina; 2 jonge pandita's zijn naar de Theologische School te Djokja gestuurd om speciale cursussen te volgen bij Dr. Mulder, expert in Islamzending.

Komen we nu naar het zuiden, dan treffen we de Evangelische Kerk in Timor aan, met naast haar de Christelijke Kerk op Sumba en de Christelijke Kerk op Bali. De Timorse Kerk met geweldige zendingsactie in het binnenland van Timor, op Alor en elders, heeft zich niet geschaamd om onder haar arbeiders mensen van verschillende nationaliteiten te hebben: Hollanders, Australiërs, Amerikanen, afkomstig van kerkelijke denominaties als Hervormd, Mennoniet, Methodist en Presbyterian. Financiëel is de Timorkerk arm, maar geestelijk vind ik haar rijk in vergelijking met de andere kerken binnen het raam van de Protestantse Kerk in Indonesia.[1]) De pogingen tot zichzelf bedruipen op financiëel gebied zijn begonnen, dank zij hulp van buiten. Wat de Sumbase kerk betreft, daar weet ik weinig van af, behalve dan enkele uitspraken van de leiders dier kerk op de D.G.I.-conferentie, uitspraken welke daarheen tenderen dat alles oké is op Sumba. De kerk op Bali gaat rustig haar gang hard te werken onder de Balinezen in eigen huis.

Als we op Java eindelijk aankomen, dan ontmoeten we een hele reeks van kerken, u allen wel bekend. Met name de drie Javaanssprekende kerken (Oost-Javaanse kerk, Midden-Javaanse kerk, de Javaanse kerk rondom de Muria), de Pasundankerk, de vier Chinese

[1]) Deze kerk omvat de Molukse, de Minahassische en de Timorkerk en de Protestantse kerk van Westelijk Indonesia.

kerken, met name T.H.K.T.K.H.-Oost-Java, Midden-Java, West-Java en de Sing Ling Kauw Hwee (Geredja Isa Almasih). En tenslotte noem ik u nog de Protestantse Kerk in Westelijk-Indonesië, waarvan de gemeenten niet in een bepaald terrein liggen en die dientengevolge ook geen ethnisch bepaalde kerk genoemd kan worden. Deze kerk zou men City Church kunnen noemen. Andere kerken die ook aangesloten zijn bij de D.G.I. zijn de Hollandssprekende Gereformeerde kerken in Indonesia en de Chinese kerk van Ketapang, Djakarta. Deze kerken tellen samen meer dan 300.000 leden en bevinden zich op het hoofdeiland van Indonesia.

Alle genoemde kerken behalve de genoemde afgescheiden groepen en de kerk van Irian Barat, 31 in totaal met een aantal leden van meer dan 2½ miljoen, zijn nu opgenomen in de gemeenschap van de Raad van Kerken in Indonesia. Dat wil zeggen, dat al deze kerken in een bepaalde gemeenschap één basis en één doel hebben. De basis is *eenheid* volgens de wil van Christus en het doel is vorm te geven aan deze eenheid (het vormen van één christelijke kerk in Indonesia — formulering D.G.I.-vergadering 1953). In deze uitspraken, inclusief die uitspraken van de D.G.I.-vergadering van 1950, 1953 en 1956 horen wij klanken van geloof, van bede en ook van optimisme. Met optimisme bedoel ik die al te gemakkelijke houding van „zie-zo, nu kunnen we direct overgaan tot het stichten van de ene kerk van Christus in Indonesia". Hier wordt m.i. teveel de nadruk gelegd op de vorm, meer dan op de inhoud van het thema der oecumenische beweging. Wij in Indonesia leggen inderdaad te veel nadruk op de vorm. Het heeft zijn nadeel in zoverre dat de eenheid een valse eenheid zou kunnen worden, maar het heeft ook zijn voordeel. Het voordeel ligt hierin, dat wanneer een kerk eenmaal lid is van de Raad van Kerken, zij niet gemakkelijk er uit treedt want anders zou ze haar gezicht verliezen. En bovendien, wat zouden dan de Mohammedanen en andere groepen wel denken van die Christenen. Toen in 1950 dertig kerken zich hebben aangesloten en dus daarom akkoord gingen met de basis en het doel van de D.G.I., toen had men het grootste deel van de Indonesische kerken gewonnen.

II. *Pogingen tot eenheid*. Wij kunnen met vreugde constateren dat er stappen gedaan zijn tot eenheid of tot betere verhoudingen. Ik noem b.v. het gesprek dat er gaande is tussen de drie Javaanssprekende kerken (Javaanse kerk van Oost-Java, Javaanse kerk van Djokja, Javaanse kerk rondom de Muria). De achtergronden

van deze kerken zijn Hervormd, Gereformeerd en Doopsgezind. In de zoveelste zitting is reeds geconstateerd dat er principieel geen verschil bestaat tussen de genoemde kerken wat betreft leer en liturgie. Ik noem u ook het gesprek tussen de drie Chineessprekende kerken van Oost-Java, Midden-Java en West-Java. Er is reeds een gezamenlijke jeugdraad en een gezamenlijke liturgie. Een begin is gemaakt tot uitwisseling van predikanten. Ik moet in dit verband ook noemen de pogingen tot betere verstandhouding tussen de Niaskerk en de afgescheiden groep in West-Nias. Eveneens zijn vermeldenswaard de gesprekken tussen de vier kerken binnen de Protestantse Kerk in Indonesia.

Al deze pogingen duiden op iets goeds; er worden hier tekenen opgericht van oecumenisch handelen. Het is ook duidelijk gebleken, dat de eenheid der kerken moet beginnen van onderaf, van de gemeenten, van de dichtstbijzijnde kerken. Ik weet wel, dat wanneer men over de eenheid gaat spreken en men bemerkt dat er fundamenteel gesproken geen leerverschillen zijn, men toch te kampen heeft met andere soorten moeilijkheden, met name de niet-theologische factoren, waarover ik straks nader zal spreken. Ik wilde uw aandacht eerst vragen voor de aard van de oecumenische beweging in Indonesia. Deze is tweeledig te noemen:

1. Beweging om de kerken die historisch nooit verbonden zijn geweest in één organisatie bijeen te brengen.
2. Pogingen om de afgescheiden groepen weer terug te brengen bij de oorspronkelijke kerk.

De meeste kerken kunnen we scharen onder groep 1. Voor groep 2 komen in aanmerking de afgescheiden groepen, die een moeilijk probleem vormen. Moeilijker wordt het, wanneer deze groepen rechtstreeks lid willen worden van de D.G.I., wat mijns inziens niet zo moeilijk zou zijn. Doch de D.G.I. acht het raadzaam, dat deze groepen maar eerst beginnen met een gesprek te openen met de moederkerk. Bij al deze besprekingen komt u ontzettend veel moeilijkheden tegen, voornamelijk problemen die thuis horen in het domein van de non-theological factoren. Aan de andere kant moet ik bekennen, dat de zgn. non-theological factoren ook kunnen dienen als pedagogisch of psychologisch middel om elkaar te benaderen. Ik denk aan: taal, adat, cultuur, etc.

III. *Niet-theologische factoren.* Voor de opbouw van de kerken in Indonesia diene men deze „non-theological factors” goed in de gaten te houden. De Raad van Kerken heeft in januari 1957 een onderzoek laten instellen naar deze factoren. Volgens het pre-advies dat hierover handelt zijn de „non-theological factors” te verdelen in vier groepen.

1. *Splitsing veroorzakende factoren*

a. Historisch: de meeste Indonesische kerken moeten dankbaar erkend worden als vrucht van de missionaire activiteit der onderscheidene Nederlandse, Duitse, Zwitserse en Amerikaanse zendingsgenootschappen en kerken. Deze activiteit heeft zich voornamelijk beperkt tot de verschillende volksgroepen, welke tot resultaat heeft gehad de initiatie der tribal-churches. We kunnen ons niet gemakkelijk losmaken van het feit, dat het tribal-bewustzijn in Indonesia over het algemeen sterk is. Het gevoel van „wij *hebben* een *eigen* kerk” moet au sérieux genomen worden en het is een eer dit bezit tot het uiterste te verdedigen.

Dit gevoel wordt bovendien versterkt door omstandigheden, die van buiten af komen. Ik bedoel te zeggen, dat wanneer b.v. Djakarta overmatig aandacht opeist voor zichzelf in geestelijk en materieel opzicht, terwijl andere gebiedsdelen buiten Java evenveel recht hebben op attentie en distributie, dat dan nolens volens protesten in gevarieerde vormen te verwachten zijn. De neerslag hiervan kan ook gevoeld worden in het kerkelijk leven. Het gevoel van eigen waarde, het daerah (gewestelijk) gevoel gaat dan domineren.

Terugkomende op de kerken die tot stand gekomen zijn door missionaire arbeid, gebaseerd op de idee van kerkplanting en kerkopbouw, moet men aan de ene kant constateren, dat er enige dogmatische differentiaties zijn, maar aan de andere kant weer moet men toegeven dat er helemaal geen verschil in leer en vorm is. Trouwens het zgn. dogmatische verschil, welks kracht meer voelbaar is in de home-base dan in de Indonesische kerken, heeft nog geen veldslag ontketend. En het is ook nog een vraag of de Indonesische kerken geporteerd zijn voor zulk een strijd, indien zij zich bewust zijn van *hun eigen* situatie waarin zij geplaatst zijn.

Het samengaan der kerken en zendingsgenootschappen voor de oorlog in de Raad van Kerken en Zending in N.I., en in de Locale Zendingsraden, was van grote betekenis voor de oecumenische samenwerking, een betekenis die niet onderschat mag worden voor het

tegenwoordige gesprek der Indische Kerken in het raam van de Raad van Kerken in Indonesia (D.G.I.).

b. Geografisch: de geografische ligging der meeste Indonesische kerken is niet bepaald voordelig voor directe contacten. Weliswaar heeft men verbinding te water, land en lucht, nochtans is de verspreidheid der eilanden een probleem voor de kerken. Men hoeft slechts te denken aan de financiële kant van de zaak om te realiseren hoe moeilijk de situatie is. Of men kan ook denken aan het feit, dat politiek gesproken de ligging van Irian Barat momenteel van dusdanige aard is, dat de Evangelische Kerk aldaar geen aandeel kan nemen in de besprekingen met haar zusterkerken in de rest van Indonesia. Op deze wijze zou deze kerk geïsoleerd worden van de gemeenschap met andere kerken in Indonesia.

c. Nationalistisch sentiment: het gebeurde wel eens, dat kerksplitsing veroorzaakt werd door zekere nationalistische gevoelens, die niet tot uiting konden komen in een koloniale maatschappij, doch een uitweg vonden in de kerk. Dit geval heeft zich voorgedaan op Noord-Sumatra voor de oorlog.

d. Zwakke kerkelijke leiding: scheuring kan veroorzaakt worden door zwakke leiding in de kerk. Gewoonlijk is men van mening, dat de administratie der kerk niet deugt, dat de financiën in het honderd lopen, dat de geestelijke leiding te loor is gegaan, etc. Zo'n zieke kerk, die op de koop toe ook niet luisteren wil naar voorstellen tot herstel en reorganisatie, moet men maar verlaten en een andere kerk beginnen.

e. Sterke persoonlijkheid: in de tragische geschiedenis der afscheidingen zien we vaak de rol van sterke dominerende persoonlijkheden. De gewone man luistert nu eenmaal graag naar de welbespraaktheid van een leider of van iemand, die zijn geldingsdrang botviert. Hij kan gemakkelijk een weg banen naar een nieuwe vorm van gemeenschap los van de kerk.

2. *Factoren die de status quo helpen handhaven*

a. Zelfstandigheidsbewustzijn: de dominerende gedachte hier is: eenmaal zelfstandig blijft altijd zelfstandig. Geen verandering meer van vorm of status der kerk, of wat dan ook.

b. Sukubangsa[1])kerk: er zijn kerken, waarvan de ecclesiastische grenzen samenvallen met de etnische. Het zijn de zgn. suku-

---

[1]) Sukubangsa is het Indonesische woord voor volksstam (tribe).

bangsa kerken of tribal churches. Het sterke saamhorigheidsgevoel dat ongetwijfeld behoort tot de markante karakteristieken van het tribalisme, weet zich te handhaven en werkt vaak hinderlijk voor de eenheid der kerken.

c. Vrees voor groepsdominatie: niet zelden hoort men stemmen, die tenderen naar vrees voor groepsdominatie. Er zijn nu eenmaal kerken, die een jarenlange traditie hebben. Anderen zijn weer betrekkelijk jong en voelen er weinig voor om tot een eenheid te komen met oudere kerken. Men wil eerst genieten van de zelfstandigheid.

d. Adat-verschillen: er bestaat verschil van opvatting t.a.v. de westerse beschaving. Het oosten van Indonesia is sterk beïnvloed door westerse beschaving en cultuur. Weer andere gebieden als Java en de grote steden ondervinden sterk de penetratie van de westerse techniek. Met het nationalisme gaat gepaard de idee van het eigene. Dit eigene geeft de maatstaf aan van alles wat echt nationaal is. Bevolkingsgroepen, die teveel westers georiënteerd zijn, worden vaak bekritiseerd en dit leidt niet zelden tot spanningen.

e. Verlegenheid: het is zeer moeilijk om een groep christenen, die zich afgescheiden heeft van de moederkerk en die in die tussentijd een eigen kerk gesticht heeft, te bewegen terug te komen tot de oorspronkelijke kerk, ook al zijn alle misvattingen, vergissingen en fouten opgehelderd. Men is verlegen en bang, dat men zijn gezicht verliest.

f. Kwestie van rechtspersoonlijkheid: de Indonesische wet laat toe, dat een kerk als rechtspersoon erkend wordt. Er zijn voorbeelden, waaruit blijkt, dat een kerk, die in het bezit van zo'n verklaring van de minister van Justitie is, dit als kenmerk van de ware kerk beschouwt en er niet aan denkt om besprekingen te voeren over de eenheid.

3. *Factoren die mogelijk de eenheid der kerk bedreigen*

a. Etnisch: etnische verschillen zouden tegenstellingen kunnen veroorzaken, die nadelig zijn voor de eenheid der kerk.

b. Linguistisch: levende streektaal met bijbel in eigen taal.

c. Politiek: een gedeelte der leden van de kerk behoort tot de Chr. Partij (Parkindo), een ander gedeelte tot de Nationale Partij (P.N.I.) of een andere partij.

d. Onderwijs: het onderwijs speelt een grote rol in de ontwikkeling van de bevolking. Toch is het onderwijs van voor de oorlog zo

toegemeten geweest, dat niet alle lagen van de bevolking op gelijke wijze bevoordeeld zijn. Het tegenwoordige leiderschap in de kerken is in handen van hen, die het voorrecht gehad hebben voldoende onderwijs te ontvangen. Het kan voorkomen, dat deze leiders afkomstig zijn van hetzelfde sociaal niveau (middenstand op zijn minst), en van een ander eiland of streek. Anderen, die achterlijk zijn in ontwikkeling en weinig of helemaal geen kans hebben om zich te doen gelden in de kerk en bovendien toevallig tot een andere etnische groep behoren, moeten maar toekijken. Heel anders wordt het, wanneer het onderwijs in al zijn geledingen gegeven wordt aan allen, zodat een ieder gelijke kansen krijgt.

e. Bezittingen: de bezittingen der kerk kunnen ten allen tijde aanleiding geven tot versplintering.

4. *Factoren die dwingen tot ontmoeting*

a. Neiging tot centralisatie: het feit dat de Indonesische Staat in 1950 een structuurverandering heeft ondergaan, nl. van Federale naar Unitaire Staat, zou oppervlakkig gezien de gedachte kunnen suggereren, die we kunnen vinden in art. 3 van de constitutie der Raad van Kerken in Indonesia, nl. ,,de oprichting van één christelijke Kerk in Indonesia''. Indien dat zo ware, zouden de kerken geleid worden tot een valse eenheid. Desalniettemin ligt een kern van waarheid in het feit, dat de staatkundige eenheid op haar beurt en op haar wijze meegeholpen heeft tot het kweken van het eenheidsgevoel der natie.

b. Maatschappelijke desintegratie: Hiermee wordt bedoeld de situatie in een veranderende maatschappij. Naast de opbouw ter verwezenlijking der volksidealen tiert welig de destructieve corruptie, die helaas vele belangrijke personen tot slachtoffers heeft gemaakt. Daarnaast vindt men leiders, die geen moraal meer schijnen te bezitten, organisaties die op eigen voordeel uit zijn. Al deze factoren, die volk en staat naar de ondergang willen brengen, dwingen de kerken tot een eenheid in het vervullen van hun profetische taak.

c. Frontvorming met het oog op de constitutie: De ontwikkeling van de politieke bewegingen heeft geleid tot het volgende alternatief met betrekking tot de grondslag van de staat. De Indonesische staat wordt een Islam-staat of een Pantja-sila-staat. Met het oog hierop krijgen de kerken volop gelegenheid tot samenwerking.

d. Andere maatschappelijke problemen: Transmigratie, technificatie, industrialisatie en urbanisatie zijn problemen, die de kerken in eenheidsverband moeten bestuderen.

Kortom: al deze „non-theological factors" zijn uitermate belangrijk in het gesprek over de eenheid en gescheidenheid der kerken in Indonesia. Men moet ze met open ogen zien en accepteren om eerlijk tegenover zichzelf te zijn.

IV. Zelfexpressie. Als laatste zou ik willen noemen pogingen om gezamenlijk te komen tot een eigen inheemse expressie van de eredienst. Dit blijkt nodig te zijn voor het evangelisatiewerk in de dorpen. Als men bedenkt, dat het grootste gedeelte van de Indonesische gemeenten eigenlijk desa-gemeenten zijn, dan is het van eminent belang, dat de kerken hieraan hun krachten geven. De Calvinistische vorm, niet de inhoud, van de eredienst is toch eigenlijk weinig aantrekkelijk. De gemeente neemt er weinig aandeel aan. Voor het zendingswerk vooral is deze zelfexpressie van belang, in het bijzonder daar waar het cultuurbewustzijn sterk is. Of anders gezegd, het volkseigene moet aangewend worden om vorm te geven aan 's mensen antwoord op het Goddelijke evangelie. Ik noem u een voorbeeld: gezangen die compleet westers zijn en westers gezongen dienen te worden. Dat is iets wat in vele gevallen indruist tegen het Indonesische gevoel van het benaderen van het heilige. De vorm der gebeden, de sacramenten, incluis de sacramentele elementen, kerkelijke architectuur, liturgie en dergelijke meer. Dit zijn allemaal vragen die voorgelegd zijn aan de kerken. De Raad van Kerken is er een studie over begonnen, waarvan hopenlijk iets verwacht kan worden. Het is allemaal echter nog in een beginstadium. Er is hierover een speciale Consultatie gehouden in mei 1957 in Djakarta.

MEDEDELING

DE BEZETENE EN DE KUDDE

Marc. 5:1–20.

EEN HYPOTHESE

DOOR

J. Louw

Groningen

Het is bekend, dat de geschiedenis van de genezing van de bezetene in het land der Gerasenen de exegeet voor bijzondere moeilijkheden plaatst. Behalve de vraag naar het wezen der bezetenheid, op welke wij bij de studie van het Nieuwe Testament vaker stuiten, heeft deze geschiedenis nog andere onopgehelderde momenten. Waarom b.v. vroegen de demonen in de zwijnen te mogen varen? hoe is het te verklaren, dat Jezus hen dat toestond? Er zijn verschillende pogingen gedaan om deze vragen bevredigend te beantwoorden. Men behoeft er de commentaren maar op na te lezen. In de vernietiging der zwijnen zou een ,,heilige Rücksichtslosigkeit'' bij Jezus aan de dag treden. Anderen zeggen, dat met het offer van tweeduizend zwijnen de genezing van de man niet te duur betaald was, waartegen als bezwaar is aan te voeren, dat ik niet mag betalen met hetgeen het mijne niet is. Bovendien blijft bij deze antwoorden de vraag open, waarom de genezing zich juist langs déze weg voltrok.

Bornhäuser, heeft het pleit gevoerd dat de zin: ,,en zij stierven (απέθανον) in het water'', alleen betrekking heeft op de demonen en niet ook op de kudde.[1]) Z.i. kan van dieren niet gezegd worden, dat zij sterven. ,,Dieren *sterven* niet, maar komen om, verderven – ,,verenden, grob gesagt: verrecken.''[2]).

We merken echter op dat Markus en Lukas spreken van ἐπνίγοντο en vragen, kan deze uitdrukking ook worden gebruikt wanneer het gaat over de dood van mensen en van geesten? En als vanzelf komt bij deze verklaring de vraag op: wanneer die dieren niet zijn verdronken, hoe kan men dan tot de gevolgtrekking komen, dat de, in die dieren gevaren demonen, wél in het water stierven?

Wij achten deze en andere verklaringen van deze geschiedenis onbevredigend omdat ze niet vragen naar de betrekking, die er geweest moet zijn tussen de ziekte, die weggenomen moest worden, en het middel, waarmede Jezus dit bewerkstelligde. Een bevredigende exegese van deze geschiedenis zal o.i. aannemelijk moeten maken, dat voor de genezing van den bezetene de vernietiging van de kudde zwijnen nodig was.

We geloven dat Markus in de beschrijving van deze gebeurtenis historisch nauwkeurig is en er dus slechts sprake was van één bezetene. Dat Mattheüs spreekt van twee bezetenen houdt verband met het

---

[1]) Karl Bornhäuser, in zijn boek *Das Wirken des Christus durch Worte und Taten.* Gütersloh 1924, 2. Auflage. S. 84/85. [2]) In een brief aan de schrijver.

karakter van zijn beschrijving van de gebeurtenissen uit Jezus' leven.[1])

Wij gaan bij de verklaring van Mark. 5:1–20 hiervan uit, dat de dieren het eigendom waren van de bezetene. Dat blijkt, naar ons gevoelen,

a. uit het verzoek, dat de man uitspreekt;

b. uit de inwilliging van dat verzoek door Jezus;

c. uit de daardoor ingetreden verandering bij de bezetene.

Het land der Gerasenen had een gemengd heidens-Israëlitische bevolking. De aanspraak: „Zoon Gods, des Allerhoogsten" laat zich zeer goed verstaan als de uiting van een Israëlitisch bepaald bewustzijn. Aan de verschijning van Jezus, in wie de bezetene de Zoon van de allerhoogste God erkent, verbindt hij de verwachting dat nu zijn vrees: gepijnigd te zullen worden, in vervulling zal gaan. Zijn angstgevoel is verbonden met schuldbesef, dat verwacht, én - in zekere zin – er ook behoefte aan heeft, gepijnigd te worden. Dat blijkt genoegzaam uit vers 5. De vraag was voor hem slechts of Jezus gekomen was om hem te pijnigen vóór de tijd. Matth. 8:29. In zijn diep beklagenswaardige toestand werkt zich blijkbaar een zonde uit, waarvan hij door onderdrukking „Verdrängung" blijkbaar tevergeefs getracht had zich te ontdoen. Hij voelde dat hij verdiend had gestraft te worden.

Het is duidelijk, dat wij bij de bezetene te doen hebben met een *gestoord* zelfbewustzijn. Hoe het zelfbewustzijn der demonen inwerkte op het zelfbewustzijn van de bezetene is niet na te gaan. Eerst komen uit de mond van de bezetene opmerkingen en kreten in het enkelvoud: 7, dan zegt hij in vers 9: mijn naam is *legioen*, want *wij* zijn velen. *Hij* smeekt Jezus dringend *hen* niet buiten het land te zenden. Dan wordt dat smeken door een veelvoud van vragers herhaald in déze vorm: zend *ons* in de zwijnen, dat *wij* daar in varen, vers 12. En Jezus stond het *hun* toe, vers 13. De bezetene identificeert zich met de, hem bewonende, demonen, maar onderscheidt zich tegelijkertijd van hen.

In het land der Gerasenen werden zwijnen gefokt. Door haar gemengde bevolking bood die streek een goed afzetgebied van deze, den Israëlieten verboden dieren[2]). De met deze fokkerij en handel te behalen winst kon voor een Jood een grote verzoeking betekenen de, door de wet getrokken grenzen, te overschrijden. Het bij de wet opgevoede geweten zei: neen! Maar het was een zeer voordelige zonde en het voordeel trekt. Deze overtreding had voor een, voor rijkdom gevoelig hart, wel zulk een kracht, dat zij de band, die hij in zijn geweten aan de wet had, verbrak. Met het toe-

---

[1]) De verdubbeling bij Mattheüs, die van twee bezetenen spreekt, strookt met de aard van zijn evangelie-beschrijving. „Soms verzamelt Mattheüs, soms voegt hij samen – bijvoorbeeld, hij vervangt twee afzonderlijke genezingen van telkens één blinde door één genezing van twee blinden – en soms vervangt hij een afzonderlijke daad door een algemene samenvatting." Sir Edwyn Hoskyns, Bart. en Noël Davey, *Het Raadsel van het Nieuwe Testament*. 1932. Bldz. 131.

[2]) Gustav Dalman, *Orte und Wege Jesu*; blz. 193 „Juden hätte es nahe liegen können, mit Schadenfreude die ihnen zur Nahrung (III Mose 11:7; V Mose 14:8), zum Halten und für den Handel verbotenen Tiere der Gergesener ertrinken zu sehen. In der Nähe von Schweinen darf man nicht beten, weil sie einem beweglichen Abtritt gleichzustellen sind." Zie voor bewijsplaatsen t.a.p.

geven aan de verzoeking legt de strijd van binnen zich echter niet. Maar terwijl het getuigenis van het geweten niet verstomt, wint de zonde aan kracht, (wie haar doet is haar slaaf) nadat haar eenmaal het oor geleend en een plaats ingeruimd is. Haar resultaten werken als boeien: de overtreder raakt klem tussen zijn zonde en zijn geweten. En aan de strijd tussen beide machten viel hij zélf ten offer. Zijn weerstandskracht versaagde; zijn geest brak en hij werd een speelbal van boze machten. Zo bracht de zonde én tot welstand én maakte waanzinnig. Daar, op de bergen een grote kudde, waaraan het hart zich zó gehecht had dat de demonen dringend baden, hen niet buiten het land te zenden, vers 10.

Wat het geweten de bezetene in zijn gezonde dagen had voorgehouden, doch hij toen met zijn verstand onderdrukt had, krijt hij nu uit, nu zijn verstand hem niet langer onder controle heeft.

Zelf wijst hij op de betrekking tussen zijn ellende en de kudde zwijnen. Jezus zegt tot hem: „onreine geest, ga uit van deze mens!" maar de onreine geest vaart niet uit. Hij had een zeker recht op deze mens verworven. De overtreding had hem de deur tot dit leven ontsloten en zolang de zonde blijft, blijft dit leven aan de heerschappij van de onreine geest onderworpen. Zodoende ontstaat door het bevel van Jezus in deze man een grote strijd. Het bevel van Jezus, de onreine geest gegeven, betekende voor hem, dat er een scheiding moest komen tussen hem en zijn zonde. Het was voor hem het bevel tot bekering, en... zijn gedachten ijlen naar de kudde zwijnen. Door Jezus' machtswoord vrijgemaakt, breekt nu de begeerte naar buiten: de zwijnen, Heer verdelg ze! Hij voelt de bevrijdende macht van Jezus' tegenwoordigheid en ... roept diens hulp in met de woorden: „zend ons in de zwijnen, dat wij daarin varen!"

Jezus verstaat, waaróm de bezetene met dit verzoek reageert op zijn bevel en maakt hem los van zijn verleden, doordat Hij de zwijnen doet ondergaan in de zee. Slechts langs déze weg was voor déze man redding mogelijk.

Om deze reden vervult Jezus onmiddellijk de begeerte der demonen. En als de kudde van de helling in de zee gestort is, is de man „goed bij zijn verstand", vers 15. Door Jezus' machtwoord (bevel) was de strijd, waaraan hij door zijn onbeslistheid ten offer gevallen was, onmiddellijk beëindigd. Door dat machtswoord verkrijgt het geweten de overhand en de strijd een, voor de bezetene, gunstige afloop. Het verlies der zwijnen was zijn redding zoals hun bezit zijn geestelijke ellende geworden was. Als de zwijnen teniet gegaan zijn, is hij geestelijk gezond, behouden.

Zo verstaan, kan, dunkt ons, deze vreemde geschiedenis geen aanstoot geven. Dat die dieren uit de weg geruimd werden, was niet slechts daarmede te rechtvaardigen, dat zo een mens gered werd – neen, déze procedure was nodig om déze mens te redden. De keus was geen andere: óf deze mens, óf de kudde zwijnen moest ondergaan. Het was geen daad van willekeur: de bezetene verloor *zijn* zwijnen en die móest hij verliezen, zou hij zijn verstand terug krijgen. Geen vreemd eigendom werd er door aangetast. Niemand dient een klacht tegen Jezus in; slechts wordt de wens uitgesproken, dat hij uit die streek zal vertrekken, vers 17. – Waren die vragers mensen, die vreesden door de tegenwoordigheid van Jezus in conflicten te zullen komen?

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

J. Ensink, *De Grote Weg naar het Licht.* Een keuze uit de literatuur van het Mahâyâna-Buddhisme. N.V. De Arbeiderspers, Amsterdam, 1955.

Gezien de moeilijke toegankelijkheid van de buddhistische geschriften mogen wij dankbaar zijn voor elke betrouwbare vertaling die ons de kans biedt tot een nadere kennismaking met deze bijzondere wereld. Dr. Ensink heeft in dit deeltje een aantal karakteristieke fragmenten bijeengebracht uit de litteratuur van het latere buddhisme en deze voorzien van een verklarende toelichting en een verklarende lijst van vaktermen. De terminologie van het buddhisme is uitermate gecompliceerd en subtiel. Dit is een belangrijk boekje voor hen die reeds enige kennis van het buddhisme bezitten; beginners zullen het waarschijnlijk zware lectuur vinden.

Th. P. van Baaren

J. Soetendorp, *Schepping en ondergang in het Oude Oosten.* Moussaults Uitgeverij N.V., Bussum, 1956.

Een aardig, populair boekje met veel vertaalde teksten, dat weliswaar niets nieuws biedt, noch op eigen bronnenstudie gebaseerd is, maar dat toch een eigen karakter heeft, omdat hier een Israëliet aan het woord is die ons zijn eigen visie geeft op het oude Israël en de omwonende volken. Zo verdedigt de schrijver de gedachte van de historiciteit van de zondvloed die in het christendom alleen nog maar door fundamentalistische groepen aanvaard wordt. Het is te hopen, dat in een eventuele tweede druk het grote aantal drukfouten binnen redelijke proporties zal worden teruggebracht. Ze ontsieren dit boekje waarvan zoveel goeds te zeggen valt.

Th. P. van B.

OUDE TESTAMENT

C. J. Goslinga, *De Boeken Samuël* opnieuw uit de grondtekst vertaald en verklaard. Tweede deel. Kok, Kampen 1956. 325 blz. Geb. f 7,95.

Ook dit deel van de serie „Korte Verklaring der Heilige Schrift" is helder, beknopt en ter zake. Ten aanzien van de masoretische tekst is de Schr. behoudend. Slechts schoorvoetend gaat hij een enkele maal mee met hen, die verschrijvingen veronderstellen en verbeteringen voorstellen. Hierin onderscheidt hij zich m.i. gunstig van menig ander werk over Samuël. De verklaring laat zien dat de Schr. kennis nam van vele oudere en recente werken, al heeft hij een voor zijn doel begrijpelijke voorkeur voor schrijvers uit eigen kring. Men mist een boek als S. R. Driver's *Notes* etc. en oudheidkundige werken. De Schr. verdedigt de eenheid van

de gegevens, spreekt zelfs van één auteur, een „objectieve historiograaf", ten spijt van de disharmonie zowel binnen het boek als met Kronieken, terwijl aan het midraš-karakter geen aandacht wordt geschonken. Plaatsen als 2 Sam. vii 14a en xxiii 1–7 worden „messiaanse profetieën" genoemd in aansluiting bij nieuwtestamentisch en later bijbelgebruik. De exegeet zal moeilijk vrede vinden bij deze helaas nog steeds gehandhaafde vereenzelviging van schriftverklaring en schriftgebruik.

Dr. Goslinga schonk ons een in menig opzicht bruikbaar boek. Het is jammer dat er geen registers aan zijn toegevoegd. Wel is er een inhoudsopgave, waarin de pericopen duidelijk worden aangeduid. De typografische verzorging is uitstekend. P. A. H. de Boer

J. D. W. Kritzinger, *Q^ehal Jahwe. Wat dit is en wie daaraan mag behoor*. J. H. Kok N.V. Kampen, 1957, 166 blz.

In de inleiding van deze aan de Vrije Universiteit te Amsterdam verdedigde dissertatie pleit de auteur voor een nieuwe bezinning op het wezen van de Kerk van Jezus Christus. Gezien nu het feit dat de Kerk in het N.T. *èkklesia tou theou* wordt genoemd en deze term als regel het aequivalent is van *q^ehal Jahwe* in het O.T., concludeert de jonge doctor theologiae dat we voor deze bezinning op het wezen van de Kerk moeten uitgaan van de betekenis van *q^ehal Jahwe*, „omdat die N. T. aansluit bij die oud-testamentiese spraakgebruik en gedagtegang". Dit lijkt me geen gelukkig uitgangspunt, daar het *luce clarius* is dat van een absolute gelijkheid van deze begrippen geen sprake is. De *q^ehal Jahwe* in het O.T. is niet precies hetzelfde als de *èkklesia tou theou* in het N.T., een term die trouwens uit de Septuagint is overgenomen. Gebrek aan plaatsruimte verhindert mij deze stelling uitvoerig te adstrueren. Eén ding zou ik in het verband met het onderwerp slechts willen noemen. De auteur heeft er zelf reeds op gewezen dat de *q^ehal Jahwe* altijd een exclusief geval is geweest. Lang niet iedereen kon er toe behoren. In het tweede deel van zijn dissertatie worden allerlei soorten van mensen genoemd, die per se uitgesloten waren. En dat waren heus niet alleen niet-Israëlieten! De roem en glorie van het N.T. is echter dat het een universeel heil verkondigt en God geen aanzien des persoons kent (Gal. 3:26 vv.). Zo zou nog op allerlei andere verschillen gewezen kunnen worden. Kritzinger moet ter verdediging van zijn inleidende stelling dan ook de hulp inroepen van de typologie (blz. 77), wat de kracht van een betoog maar zelden zal versterken. Wat nu het onderwerp zelf betreft, moet gezegd worden dat de auteur het zich niet gemakkelijk heeft gemaakt. Daar was in de eerste plaats de concurrentie van het voortreffelijke boek van L. Rost, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament*, Stuttgart 1938, waartegen K. zich wel telkens afzet, maar waarvan hij de betekenis door zijn eigen boek toch niet heeft kunnen verkleinen. In de tweede plaats was de auteur gehandicapt door de schaarste van het materiaal. De term *q^ehal Jahwe* komt slechts 10 maal in het O.T. voor, waarvan 6 keer in dezelfde pericoop, nl. de zgn. Gemeentewet in Dt. 23:2–9. De overige plaatsen zijn Num. 16:3, 20:4; Mi. 2:5 en 1 Kron. 28:8. Volgens K. is in al deze plaat-

sen *q^e^hal Jahwe* terminus technicus voor cultusgemeente. Hieronder verstaat hij de gemeenschap die bij de openbare eredienst passief en actief betrokken is (blz. 16). De vraag is echter of dit voor al de genoemde plaatsen opgaat. In Num.16:3 en 20:4 is het b.v. duidelijk, dat met *q^e^hal Jahwe* àlle Israëlieten worden aangeduid. In Mi.2:5 en 1 Kron. 28:8 is al evenmin van een in de eredienst vergaderde gemeenschap sprake, zodat voor de door K. onderstelde cultusgemeenschap alleen de Deuteronomium-plaatsen overblijven. Maar ook hier is het niet eenvoudig vast te stellen wat met de onderhavige term precies wordt bedoeld. Vinden we in Dt.23:2–9 een opsomming van personen die niet aan de diensten in het heiligdom mogen deelnemen, zoals K. wil, of gaat het om uitsluiting van deze personen van de volksvergadering, resp. het ontzeggen van burgerrechten, zoals Rost, v. Rad en J. Ridderbos aannemelijk hebben proberen te maken? De zwakte van K.'s betoog lijkt mij te liggen in het feit dat hij de term *q^e^hal Jahwe* per se met cultusgemeente vertalen wil, terwijl de gegevens voldoende ruimte laten voor de vertaling: Gemeente van Jahwe, die ,,gemeente'' is ook wanneer ze niet in het heiligdom is vergaderd. Het geboorte-uur van deze ,,Volksgesamtheit Jahwes'' is de *jōm ha-qahal* waarover in Dt.9:10, 10:4 en 18:16 gesproken wordt. Deze gemeente wordt in Dt.23:2–9 *q^e^hal Jahwe* genoemd, maar elders in het O.T. *edath jisrael* (Lev.4:13, 14, 15, 21) en *q^e^hal jisrael* (Ex.16:17) zonder dat hier meer dan van een nuanceverschil gesproken kan worden.

Het blijkt niet mogelijk te zijn het vrij complexe begrip *q^e^hal Jahwe* onder één aspect te vangen. Het omvat zowel het een als het ander. Om nog even op de Deuteronomium-plaatsen terug te komen: het is duidelijk dat het sociale en het religieuze aspect van de *qahal* niet te scheiden zijn. De voorwaarden die voor het deelnemen aan de eredienst gesteld worden zijn dezelfde als die voor het opgenomen worden onder het ,,volk des Heren'' worden geëist. Het lijkt mij een manco in deze studie dat K. voor het ambivalente in het begrip *qahal* onvoldoende begrip geeft hehad. Daardoor kan zijn behandeling van het onderwerp niet geheel bevredigen. Eerlijksheidshalve moet erkend worden dat anderen, die zich met deze materie hebben beziggehouden, weer onvoldoende zicht op het religieus karakter van de *qahal* hebben gehad! Het blijkt vaak moeilijk te zijn aan alle kanten van een bepaald verschijnsel recht te doen.

De waarde van de dissertatie wordt verhoogd door een in het Engels gestelde samenvatting, die vooral niet-Afrikaans-lezenden welkom zal zijn.

H. A. BRONGERS

E. W. HEATON, *Het dagelijks leven in de tijd van het Oude Testament.* 223 blz. Bosch en Keuning N.V., Baarn 1958.

Heaton, canon van de kathedraal te Salisbury, en adviseur voor godsdienstige aangelegenheden van de B.B.C. en van de Independant Television Authority in Engeland, heeft kennelijk heel wat goede publicaties van bekwame archeologen ter hand genomen, voordat hij er toe is overgegaan zijn boek te schrijven over het dagelijks leven der Israëlieten in de tijd, die hij aanduidt met de ,,middenperiode''. De titel *Everyday Life*

in Old Testament Times suggereert de behandeling van een langer tijdvak, maar H. beperkt zich bewust tot de periode, die ,,begint bij de Uittocht uit Egypte, die het voorspel vormde tot de verovering van het Beloofde Land en eindigt bij de val van Jeruzalem, die de ineenstorting betekende van de Hebreeuwse monarchie en het verlies van de politieke zelfstandigheid (dus van ± 1250 tot 586 v. Chr.)". H. behandelt achtereenvolgens het nomadenleven, het stadsleven, het huiselijk leven, het leven op het land, het leven der werklieden, het militaire leven, het burgerleven, het intellectuele leven en het godsdienstig leven uit de bovengenoemde periode van Israëls volksbestaan. Al vertellend – en de auteur heeft een boeiende verteltrant – laat H. al deze facetten der Israëlietische samenleving voor zijn lezers de revue passeren. Hij blijkt daarbij op de hoogte te zijn van vele recente vondsten, die de oudtestamentische wetenschap in het algemeen en het dagelijks leven der Israëlieten in het bijzonder, zoveel nader tot ons hebben gebracht.

Het populair-wetenschappelijk karakter van het boek maakt enerzijds, dat de bron-vermelding schaars of onvolledig is, maar maakt het werk anderzijds tot een boek, dat voor ieder die zich voor deze materie interesseert, prettig leesbaar is. Daardoor is het – op advies van wijlen Prof. Dr. A. H. Edelkoort – in aanmerking gekomen om te worden vertaald in het Nederlands en opgenomen te worden in de serie: Bibliotheek van Boeken bij de Bijbel, die Bosch & Keuning nu al jaren lang uitgeeft.

De vertaling is goed verzorgd door J. F. Kliphuis, die het boeiende karakter van het boek in de vertaling heeft weten te handhaven. Alleen het verband tussen tekst en illustratie is niet overal voldoende in acht genomen. Zo lezen wij op blz. 81: ,,*Deze* modellen van Israëlitische meubels zijn afkomstig van graven", terwijl dat ,,*deze*" dan blijkt te slaan op afbeeldingen op blz. 71. De illustraties op zichzelf zijn overigens bijzonder aardig, de foto's goed gekozen en de tekeningen van Marjorie Quennell, op een enkele uitzondering na, zeer geslaagd.

Al lezend zijn er toch enkele bezwaren in te brengen, b.v. waar H. schrijft: ,,Wanneer iemand diep in de schuld was geraakt, *stond* het zijn schuldeiser *vrij*, hem te grijpen en tot slavernij te brengen" (blz. 124). Toravoorschriften als Ex.21:16 en Dt.24:7 zeggen het tegendeel! Het voorbeeld van 2 Kon.4:1 bewijst niet, dat het een schuldeiser vrijstond zijn schuldenaar tot slaaf te maken, maar laat ons slechts zien, dat Jhwh's wet met voeten getreden werd. Op blz. 170 vraagt men zich verder af, of in Israël de dag inderdaad gewoonlijk gerekend werd van zonsopgang tot zonsondergang. Gen. 1 wijst toch al sterk naar het begin van de nieuwe dag op de voorafgaande avond?

Afgezien van deze en dergelijke opmerkingen kunnen wij het boek van Heaton ter lezing aanbevelen! C. VAN LEEUWEN

Bijbels Woordenboek, samengesteld onder redactie van Dr. A. v. d. Born, Dr. J. Coppens, Dr. J. van Dodewaard, Dr. J. de Fraine, Dr. W. Grossouw, Dr. P. van Imschoot, Lic. V. Laridon en Mag. Dr. J. van der Ploeg. Tweede druk. J. J. Romen en Zonen, Roermond en Maaseik, 1957. Afl. 1–5, 1982 kol.

Met blijdschap mag de tweede, sterk vermeerderde druk van dit Bijbels Woordenboek worden begroet. Deze herdruk is enerzijds een bewijs voor de voortreffelijke kwaliteiten, die dit belangrijke werk sieren en anderzijds een bevestiging van het reeds eerder geconstateerde feit dat de belangstelling van de r.k. leken voor alles wat met de bijbel samenhangt sterk groeiende is. De r.k. Kerk in Nederland beschikt op het ogenblik over een indrukwekkend aantal goed geschoolde biblici, die hun licht niet onder de kandelaar wensen te plaatsen, maar door hun medewerking aan allerlei voorlichtende literatuur over de bijbel voortgaan de gelovigen te gerieven. In dit verband mag de prachtige atlas van Grollenberg nog eens genoemd worden en het niet minder fraaie verzamelwerk De Wereld van de Bijbel. Om ons echter voor ditmaal tot het Woordenboek te bepalen: dit is een archeologisch naslawerk van hoge allure geworden. Men weet niet wat men er het meest in moet bewonderen, de voortreffelijk geconcipiëerde artikelen of de rijkdom aan prachtige illustraties, die het doorbladeren van het werk tot een genot op zich zelf maken. Het boek is tot 1957 bijgewerkt. De vondsten van Qumran konden er niet meer volledig in verwerkt worden, maar in dit euvel wordt voorzien door een aanhansel getiteld Handschriften der Woestijn van Juda, van de hand van Prof. v. d. Ploeg.

Het werk munt uit door een prijzenswaardige objectiviteit: aan protestantse geleerden wordt het volle pond gegeven. Vele medewerkers geven ook blijk van een gezonde kritische geest. Ik denk in dit verband aan het artikel over Maria van Grossouw. Dat het werk overigens nergens zijn goed katholiek karakter verloochent, spreekt anderzijds natuurlijk vanzelf. Een goed voorbeeld is het artikel Broeders van Jezus (kol. 212–214). Met de „broeders” van Jezus zijn zijn neven bedoeld. In een werk van deze omvang is het al haast onvermijdelijk dat bij de correctie het een en ander aan de aandacht ontsnapt. Toch is het bijzonder storend dat in het meergenoemde artikel over Maria (kol. 1096) verschillende regels door elkaar heenlopen, wat het volgen van het betoog niet bepaald vergemakkelijkt. Een enkele maal zijn de illustraties tegenover de verkeerde bladzijden opgenomen (kol. 866). Aan omissies noteerde ik het ontbreken van een literatuurlijst bij het artikel Adoptie (kol. 31). In de lijst bij het artikel El zou bij een volgende druk opgenomen moeten worden M. H. Pope, El in the Ugaritic Texts, Leiden, 1955. In de lijst bij het artikel Parabel (kol. 1308–1310) miste ik A. M. Brouwer, De Gelijkenissen, Leiden, 1946. Alweer om er in een herdruk rekening mede te houden wijs ik nog op de volgende zetfouten en naamsverschrijvingen: kol. 31: romeine – romeinse; kol. 955: A. de Boer – P. A. H. de Boer; kol. 1110: W. H. Gipsen: – W. H. Gispen; kol. 1175: Paulis – Paulus; kol. 1264: Departtmen – Department; Pa-estina – Palestina; kol. 1302: Gilganeš – Gilgameš. Dit zijn echter alle-

maal schoonheidsfoutjes, die de algemene indruk van voortreffelijkheid nauwelijks meer kunnen beïnvloeden. H. A. B.

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

STEVEN RUNCIMAN, *Geschichte der Kreuzzüge*, I, *Der erste Kreuzzug und die Gründung des Konigreiches Jerusalem*. Aus dem Englischen übertragen von Peter de Mendelssohn. C. H. Beck, München 1957, 417 S.

Van het driedelige werk over de kruistochten van de byzantinist Runciman te Cambridge is thans het eerste deel in Duitse vertaling verschenen. Het is met grote kennis van zaken geschreven, kleurrijk en boeiend. Van de bronnen waaruit de schrijver geput heeft – Griekse, Latijnse, Arabische, Armenische en Syrische – evenals van de uitgebreide literatuur legt hij overvloedig rekenschap af. De voorgeschiedenis der kruistochten wordt beknopt, maar helder uiteengezet. Duidelijk blijkt hoe de verdeeldheid van de christenheid, met name tussen monophysieten en Nestorianen, en de zwakte van het Byzantijnse rijk de verovering van het Oosten door de Islam in de hand gewerkt hebben. Onder vrij dragelijke omstandigheden konden de pelgrimstochten naar het Heilige Land, vooral sedert de 10de eeuw, een grote omvang aannemen. Dan komt de voor het Byzantijnse rijk rampzalige invasie der Turken in Klein-Azië, die aanleiding wordt tot de prediking van de eerste kruistocht door Urbanus II en Peter de Kluizenaar. Deze onderneming, met de oorlog tegen de Turken in Klein-Azië en de verovering van Antiochië, leidt tenslotte tot de inname van Jerusalem en de vestiging van een koninkrijk aldaar. De mengeling van godsdienstig idealisme, geloof en bijgeloof, imperialisme en avonturierszucht, de militaire inspanningen en de ontzettende ontberingen, die de eerste kruistocht heeft tentoongespreid, worden ons in uitvoerige, naar nergens overdadige beschrijvingen, zeer nabij gebracht. Men komt opnieuw onder de indruk welk een onherstelbare ramp de wreedheden der kruistochten teweeggebracht hebben voor de verhouding van de Islam tegenover het Christendom. Het boek is voorzien van een uitgebreide literatuurlijst over alles wat met het onderwerp samenhangt, van registers en enkele duidelijke kaarten. Het behoort tot het beste, wat over de kruistochten geschreven is. W. F. DANKBAAR

MARTIN GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben*, Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. Max Hueber, München 1956, I², blz. 585, DM. 30.–; II² blz. 649, DM. 30.–; III blz. 479, DM. 29.80.

Het zal spoedig tien jaar geleden zijn (9 januari 1949) dat Martin Grabmann overleed. Het is niet overdreven te zeggen, dat daarmee de grootste kenner van de middeleeuwse filosofie en theologie de pen uit de hand werd genomen. Étienne Gilson, en aan reformatorische zijde, Reinhold Seeberg, voor wien Grabmann grote bewondering koesterde, komen hem na in breedheid van hennis. Maar er is, waarschijnlijk tot op heden geen medeaevelist zo ingevoerd in de handschriften van de westeuropese

staats- en kloosterbibliotheken, welke een zo rijkgescharkeerde periode als die tussen de XIde en de XVIde eeuw bestrijken.

Ten bewijze van het ook nu nog gevoelde belang van zijn onderzoek verscheen een fotografische herdruk van de eerste twee delen van door hemzelf verzamelde artikelen, waarvan het eerste in 1926 en het tweede in 1936 verscheen; respectievelijk dus na dertig en twintig jaar, waarin de enorme vlucht der middeleeuwse studiën zeer vele andere werken heeft doen verouderen! Het derde deel, dat nu voor het eerst in druk verscheen, werd grotendeels op aanwijzing van Grabmann samengesteld en door zijn leerling Professor Ott van Eichstätt wat betreft de jongste literatuur zeer zorgvuldig bijgewerkt. Het betreft hier merendeels artikelen na 1940 in *Divus Thomas* en in de feestbundels van Pelzer (1947), Martin (1948), en de Ghellinck (1951) gepubliceerd. Het is onmogelijk de onderwerpen van de in totaal 56 verzamelde artikelen hier te noemen, wel is het mogelijk enige belangstellingscentra aan te wijzen. Centraal staat – en later in zijn leven in toenemende mate – het onderzoek naar de geschiedenis van het *corpus aristotelicum*, en de reacties die de nieuwe Aristoteles-waardering van de XIIIde eeuw heeft opgeroepen. Uit de manuscripten – driekwart van de scholastieke literatuur is nog ongedrukt – wordt aangetoond, dat het onjuist is te menen, dat de wetenschappelijke principia, zoals het bronnenonderzoek en het zoeken naar de bedoeling van de auteur, eerst in de Renaissance zijn opgekomen, maar ook van hoe groot gewicht het is twee middeleeuwse stromingen zoals het augustinisme en het aristotelisme duidelijk te onderscheiden, waarbij zij opgemerkt dat het niet meer aangaat zich bij een beschrijving van de middeleeuwse dogmenontwikkeling tot deze gezichtspunten te beperken.

Hiernaast wordt grote aandacht geschonken aan het denken van Thomas van Aquino en zijn meer neoplatonisch gerichte leermeester Albertus de Grote. De belangstelling voor de mystiek treedt bij Grabmann langzamerhand enigszins terug, hetgeen de ondertitel niet doet vermoeden, en ook de school van Occam krijgt minder aandacht dan zij verdient, maar men kan zeker niet zeggen, vooral gezien het inspirerend onderzoek naar Thomas' leerlingen in Duitsland, dat de late scholastiek is verwaarloosd. Wel blijkt uit talloze zijdelingse opmerkingen dat ook Grabmann deze periode nog als één van ontbinding en verval karakteriseert.

Deze drie fraai uitgegeven delen zijn een monument van *inventio* en *disciplina*, de grote visie en het stugge grondwerk, door Thomas de voorwaarde genoemd voor het beoefenen van de ware wetenschap (De veritate q 11, a 1). Nog lange tijd zullen zij een noodzakelijk bezit zijn voor een ieder die door wil dringen tot de studeerkamer van de Middeleeuwen.

H. A. OBERMAN

F. W. KANTZENBACH, *Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation. Vertreter, Quellen und Motive des „ökumenischen" Gedankens von Erasmus von Rotterdam bis Georg Calixt.* Evang. Verlagswerk, Stuttgart 1957, 260 S.

De schrijver behandelt de vele geschriften uit de 16de en het begin van de 17de eeuw, waarin op verschillende wijze, van pauselijk, humanistisch-

katholiek of reformatorisch standpunt, een pleidooi wordt gevoerd voor het herstel van de eenheid der kerk, die tengevolge van de hervorming was gebroken. De op dit onderwerp betrekking hebbende werken van een reeks van theologen worden weergegeven en kritisch besproken: Luther, Erasmus, Melanchthon, Bucer, Contarini, Gropper, Witzel, Cassander, Calixtus en anderen. Het ging uiteraard voornamelijk over de betekenis van de Heilige Schrift en de traditie, de autoriteit van concilies en kerkvaders, de continuïteit en discontinuïteit met de oude kerk, de rechtvaardigingsleer en de ceremoniën. Dit alles heeft uitsluitend betrekking op de verhouding van de Roomse Kerk tot de Reformatie. Daarbij wordt het aandeel van Calvijn en andere gereformeerde theologen geheel buiten beschouwing gelaten, hetgeen het totale beeld zeer onvolledig maakt. Ook spreekt de schrijver in het geheel niet over de worsteling om de eenheid binnen de Reformatie zelf, de verhouding van luthersen en gereformeerden. In zover geeft het boek dus minder dan de titel doet verwachten. Ook is de term ,,oecumenisch'', die trouwens in de titel tussen aanhalingstekens staat, op het merendeel van de toen naar voren gebrachte denkbeelden niet of nauwelijks van toepassing. Een waarachtig oecumenische gezindheid onderstelt immers een voorwaarts gerichte beweging, bij een christocentrische eenheid en een wederkerige erkenning van elkander als kerken. Daarvan was bij degenen die slechts een zuivering der kerk, met het ,,saeculum aureum'' der oude kerk en een tamelijk willekeurig geconstrueerde consensus patrum als richtsnoer, geen sprake. Tegelijk drong het verschil in de leer der genade en der rechtvaardiging de partijen in de controverse. De theologische discussie droeg dan ook in feite meer het karakter van polemiek dan van het zoeken naar de verbindende elementen. Dat kon ook niet anders, omdat er geen gemeenschappelijke basis voor een gesprek bestond. De schrijver wijt dit terecht aan de omstandigheid, dat aan rooms-katholieke zijde de traditie en de Heilige Schrift in elkaar geschoven werden en de eenheid en vrede werden nagestreefd op kosten van de bijbelse waarheid, terwijl aan reformatorische zijde wel de Schrift als enige maatstaf gold, maar men daar te weinig open stond voor de voortgaande werking en de gaven des Heiligen Geestes, die in het licht der Schrift erkend moeten worden en waarvoor niet iedere aanvaarding van traditie tot een casus belli en een kwestie van belijdenis behoeft gemaakt te worden.

Het boek is zeer leerrijk omtrent hetgeen er, hoofdzakelijk in Duitsland, toenmaals over de eenheid en gescheidenheid der Kerk aan de orde is geweest en verwijst voortdurend naar de bronnen. Er is een uitgebreide lijst van literatuur, maar een register had niet mogen ontbreken. W.F.D.

ERNST PFISTERER, *Calvins wirken in Genf*. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Kreis Moers 1957, 150 S., DM. 5.85.

Er heeft jarenlang een wijd verbreide opvatting geheerst, dat Calvijn een harde en wrede rigorist zou zijn geweest, die meer leefde uit de strenge mozaische wetten dan uit de geest van het Evangelie en in Genève een

despotisch régime uitoefende, dat zijns gelijke niet had. Deze opvatting is vooral te wijten aan de hoogst partijdige en veelszins onbetrouwbare biografieën van Galiffe (1862) en Kampschulte (1869), waardoor kerkhistorici, die toch een naam hadden hoog te houden, zich zonder voldoende kritiek hebben laten leiden, als Stähelin (in RE³), Müller (Kirchengeschichte, II) en Heussi (Kompendium). Deze volkomen onjuiste voorstelling van Calvijns persoon en werk is, dank zij een nauwkeuriger en onpartijdiger gebruik en interpretatie der bronnen, achterhaald door geleerden als Doumergue (die wel is waar te veel een panegyricus van Calvijn geworden is), Holl, Lang, Bohatec, P. Barth, W. Niesel e.a. Toch is zij nog steeds niet geheel verdwenen, zoals in 1944 en 1947 nog bleek uit enige werken van Oskar Pfister, die Calvijn voorstelt als een neuroticus en sadist en die, alweer in veel opzichten afgaande op Galiffe (door A. A. van Schelven terecht meer een Calvijnverdachtmaker dan een Calvijnkenner genoemd), een bevooroordeelde en soms bepaald kwaadwillige interpretatie der gegevens levert.

Daarom heeft Ernst Pfisterer goed werk gedaan door allerlei halve waarheden en hele onwaarheden omtrent Calvijn te ontmaskeren en allerlei overdreven voorstellingen aangaande de toestanden in Genève tot de juiste proporties terug te brengen. De opstellen van de reeds overleden auteur uit de jaren 1936–1939 en 1949 zijn thans verzameld en met een woord ten geleide van W. Niesel in het licht gegeven. Zo toont Pfisterer aan, dat het strenge tuchtrégime in Genève volstrekt geen uitzondering was, doch volkomen in overeenstemming met de „Constitutio criminalis Carolina", die in het gehele rijk van Karel V van kracht was. Hij laat zien dat maatregelen tegen luxe, dansen, kaartspel e.d. reeds vóór Calvijn en ook in tal van andere steden getroffen werden en met gestrengheid werden doorgevoerd. Hij heeft zich moeite gegeven om met behulp van statistische gegevens het aantal terechtstellingen en andere straffen nauwkeurig te bepalen en daaruit de juiste conclusies te trekken. Hij bewijst dat Calvijn volstrekt niet oppermachtig was en dat het ver bezijden de waarheid is, alle rigorisme en wreedheid op zijn rekening te brengen; integendeel, dat de bronnen een geheel ander beeld van de Geneefse hervormer te voorschijn brengen dan zij, die met een vooringenomen afkeer van hem vervuld waren, hebben getekend. Wat Pfisterer betoogt is zeker niet alles geheel nieuw, maar hij geeft wel menige belangwekkende aanvulling. Uiteraard heeft het boekje een nogal apologetische strekking en men moet het dan ook lezen als een correctie op de vele mistekeningen van Calvijn, die in omloop zijn geweest en nog wel zijn. Een aaneengesloten relaas van Calvijns werkzaamheid in Genève moet men er niet in zoeken. De schrijver heeft zich af en toe laten verleiden, Calvijn te verdedigen waar kritiek op diens houding op zijn plaats zou zijn geweest. Zo komt de hervormer er m.i. te goed af, wanneer hij t.a.v. zijn medewerking aan het aanbrengen van Servet bij de inquisitie te Vienne „nicht der Schiebende, sondern der Geschobene" genoemd wordt (39) of wanneer de schrijver onderstelt, dat Calvijn bij de arrestatie van Servet te Genève er van uitgegaan is, dat deze zijn ketterijen wel herroepen zou (42).

Als geheel is het boekje zeer te waarderen, omdat het op het voetspoor

van het nieuwere onderzoek duidelijk maakt, dat wij nu eindelijk eens af moeten van het bovengenoemde valse beeld van Calvijn en dat wie het nog huldigt in historisch opzicht eenvoudig achterlijk is. Jammer, dat de bewijsplaatsen niet overal duidelijk worden aangegeven, hetgeen onnodig zoeken meebrengt voor degenen die ze willen naslaan.

Tenslotte: Pfisterer toont aan dat het bericht over de onthoofding van een kind, te Genève, omdat het zijn ouders had geslagen, onbewezen is en waarschijnlijk uit de lucht gegrepen naar aanleiding van een preek van Calvijn, waarin hij echter over Israëlitisch en niet over Geneefs recht spreekt (51). Ik neem daarvan gaarne acte. Ten onrechte heb ik het bericht in mijn ,,Calvijn, zijn weg en werk'' blz. 96 vermeld. W.F.D.

Werner Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957. D.M. 26.–.

Dit boek is een Heidelbergse dissertatie uit 1953, die tot onze vreugde nog het licht kon zien. Het is geschreven door een theoloog uit de school van Barth en dat brengt ons te binnen, dat mede door het optreden van Barth een Calvijn-renaissance heeft ingezet, waaraan wij verscheiden werken over Calvijn danken. Als we in dit kader vooral aan W. Niesel denken, de auteur van de kleine theologie van Calvijn en van een boekje over Calvijn's avondmaalsleer en we Krusche aan hem meten, kan onze conclusie moeilijk een andere zijn, dan dat Krusche verre zijn meerdere is. Dat geldt trouwens niet van deze zijn geestverwant alleen: onder de werken over Calvijn uit de laatste decennia staat Krusche in de eerste rij.

Het laat zich denken, dat het de sporen van zijn afkomst vertoont. Die vinden we uiteraard het meest in de gedeelten, die over Geest en schepping annex de algemene genade handelen. Daar is de auteur naar ons inzicht toch nog dualistischer en systematischer dan de man. wiens gedachten hij weergeeft. Wel zijn ook deze stukken met veel begrip en openheid geschreven. Zijn kritiek raakt vooral de ,,neo-calvinistische'' auteurs, zoals Kuyper, Hepp, Kuiper en Potgieter, die hij gemakkelijk betrapt op ,,natuurlijke theologie'', een kritiek, waarvoor wij veel begrip hebben. Maar men kan het met deze auteurs oneens zijn en toch nog anders oordelen dan hun criticus!

Wat overigens heel de opzet en aanpak van een moeilijke en gevoelige stof betreft, kunnen we in onze lof en waardering niet licht overdrijven. De auteur heeft een rijpheid en een theologische cultuur, die zijn onderwerp stellig vroeg, maar die in deze pneumatologie dan ook zeer te stade zijn gekomen. De opzet is aldus: Eerst een ,,trinitätstheologische Grundlegung''. Die loopt uit op het aanwijzen van 3 werkingssferen van de Heilige Geest nl. in de kosmos, in de mens, in de Kerk. Deze delen worden op een gelukkige wijze verkaveld en op een fijnzinnige manier uiteengezet. In de kritiek is de auteur bescheiden en beminnelijk, zonder hinderlijke ,,Überlegenheit'' te demonstreren.

Jammer, dat het onderdeel over Heilige Geest en sacrament moest worden afgehaakt; dat had in een werk over Calvijn feitelijk niet gemoogd. Maar de auteur verkeerde in ruimtenood, zo moest hij wel. Laten

we dan zeggen: Beter dit onderdeel niet behandeld, dan het vluchtig afgedaan.

Dit voortreffelijke werk verdient hartelijke aanbeveling. Misschien zou de schrijver het best beloond zijn, wanneer uit onze kring iemand de aangewezen lacune vulde en de vlgs. hem „beachtliche holländische Calvin-Forschung" verrijkte met een uiteenzetting dan ook dit stuk calvijnse pneumatologie. S. v. d. Linde

R. L. Colie, *Light and Enlightenment. A Study of the Cambridge Platonists and the Dutch Arminians*. Cambridge University Press, London 1957, 162 pp., 20 sh.

De Amerikaanse schrijfster, werkzaam aan Columbia University in New York, die uitstekend de Nederlandse taal beheerst, heeft de grote verdienste, niet alleen de werken van de „Cambridge Platonists" en hun Nederlandse Remonstrantse geestverwanten in de 17de eeuw grondig bestudeerd te hebben, maar ook hun onuitgegeven correspondentie, die grotendeels in de Amsterdamse Universiteitsbibliotheek berust, in haar studie te hebben verwerkt. De „Cambridge Platonists", vooral Henry More en Ralph Cudworth, waren geestelijke nazaten van Erasmus en in hun waardering van de rede voorlopers van de 18de eeuwse Verlichting. Afkerig geworden van het Calvinisme en aanvankelijk aanhangers van Cartesius, bestreden zij niettemin diens mechanistische wereldverklaring, alsook die van Hobbes, en vooral Spinoza's „atheïsme", zoals zij het noemden. In al deze systemen zagen zij een ondermijning van een ware christelijke en tevens redelijke openbaringstheologie. Nederlandse Remonstrantse theologen als Philippus a Limborch en Jean Le Clerc, met wier kring ook John Locke in verbinding stond, waren in dezelfde controversen betrokken en vooral de eerste onderhield een drukke correspondentie met zijn Engelse vrienden. Het was met name het denkbeeld der bezielde natuur (natura plastica, anima mundi), ontleend aan de Platonische wijsbegeerte, waarmee deze theologen een redelijke openbaring en werkzaamheid Gods in de wereld aannemelijk trachtten te maken. Maar door zijn onhelderheid was het tegen de scherpzinnige analyses van Pierre Bayle – van wie vooral Le Clerc een verklaarde vijand was – niet opgewassen. Min of meer huns ondanks werkten de „Cambridge Platonists" het deïsme in de hand. Deze merkwaardige discussies en de relaties tussen Engelse en Nederlandse Arminianen in de tweede helft van de 17de eeuw zijn door de schrijfster bondig en tevens gedegen behandeld. W.F.D.

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST

R. Bakker, *Lot en daad, geluk en rede in het griekse denken van Solon tot Marcus Aurelius*. Met een inleiding van J. de Graaf. 1957. Erven J. Bijleveld. 191 blz.

Professor de Graaf en Dr. Bakker hebben het voornemen opgevat, een geschiedenis van de ethiek in drie beknopte delen te schrijven. Dit is een uitermate loffelijk voornemen, want aan een dergelijke geschiedenis is

dringend behoefte. De bestaande geschiedenissen van de ethiek zijn te uitvoerig of te beknopt of verouderd of wetenschappelijk niet voldoende verantwoord. De auteurs verdienen derhalve reeds bij voorbaat onze dank. Het eerste deel ligt nu voor ons en dit deel maakt onze dank nog groter. Het is van de hand van Dr. Bakker en is een voortreffelijk geschrift geworden. De schrijver heeft een grote hoeveelheid litteratuur doorgewerkt, maar hij is bovendien in de bronnen gedoken en wel diep, zodat hij al zijn uitspraken met bewijzen kan staven. Het boek is daardoor tot een uitstekend specimen van een wetenschappelijke geschiedenis der ethiek geworden. Ik ben werkelijk heel blij met dit werk en hoop zeer, dat de beide andere delen binnen afzienbare tijd zullen verschijnen en dat zij even goed zullen worden als dit eerste. Ik heb maar een bezwaar en dat betreft een défaut van de qualités van het geschrift. Door de beknoptheid en de vele verwerkte stof is het wel zeer compact geworden. Ik vrees, dat de studenten, die het moeten bestuderen, er moeite mee zullen hebben. Het blijft evenwel een zeer voedzaam gerecht. H. DE VOS

WOLFGANG PHILIP, *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht*. Vandenhoeck en Ruprecht, Göttingen 1957, 228 blz., 20 afb., DM. 24.–.

Dit is een rijk en verrassend boek. De Verlichting heeft in het algemeen en in het bijzonder bij theologen geen goede naam. Zij heeft deze slechte faam op grond van het beeld, dat wij ons van haar gevormd of overgenomen hebben en waarvan de belangrijkste trekken zijn rationalisme of zelfs intellectualisme, optimisme, moralisme, utilisme, vlakke en egocentrische religiositeit en (klein)burgerlijkheid. Wel valt moeilijk te ontkennen, dat de Verlichting ook haar gunstige kanten heeft, getuige de humanitaire, pedagogische, maatschappelijke en politieke idealen, die in haar leven en zich in de 19de eeuw krachtig hebben geuit, maar deze lichtzijden kunnen de schaduwen niet compenseren. Zij dienen hoogstens, ons wat milder te stemmen tegenover de Verlichting, wanneer zij tenminste niet, wat ook gebeurt, toch nog worden beschouwd als schaduwzijden. Wie met een dergelijk beeld in zijn gedachten tot het boek van Wolfgang Philipp komt, wordt zeer verrast en zelfs verward. De schrijver ontwerpt immers een geheel ander beeld van de Verlichting en hij doet dat op grond van een overstelpend feitenmateriaal; de litteratuurlijst van het boek beslaat 33 bladzijden. Weliswaar krijgt de lezer slechts met de vroege Verlichting te maken. De schrijver beperkt zich nl. tot het ontstaan der Verlichting, dus ongeveer tot de tijd, die Paul Hazard „la crise de la conscience européenne" (1680–1715) noemde, maar het beeld, dat hij hiervan ontwerpt, moet onze voorstelling van de gehele Verlichting beïnvloeden.

De fundamentele stelling van de auteur is, dat de vroege Verlichting een reactie is op de geestelijke situatie van het voorafgaande tijdvak, de Barok en dat deze weer een reactie is op het nieuwe, copernicaanse wereldbeeld. De Renaissance is nog „welt-offen", optimistisch en humanistisch, maar het nieuwe wereldbeeld geeft een geweldige geestelijke schok. De

mens wordt een samenballing van atomen in een oneindig, leeg heelal, waarin geen plaats voor God is. Er ontstaat een kosmisch nihilisme. Het Deïsme, dat de Schepper der wereld tot voor de poorten van het heelal verbant, brengt geen uitkomst. Er ontstaat echter een reactie, maar niet langs redelijke weg. ,,Im Allgemeinen weicht im religiösen, philosophischen, politischen Bereich Ergriffenheit nur der Ergriffenheit" (S. 76, cf. S. 100), die de ratio in haar dienst stelt. De leidende geesten van omstreeks 1700 worden gegrepen door het beleven van een nieuwe transcendentie en wel, doordat zij op de schepping zien liggen en uit haar zien stralen de kabod, heerlijkheid of lichtglans van God. Dit is het eigenlijke licht, dat de Verlichting op het oog heeft. In dit licht zien zij ook de mens.

Het teken en het bewijs van deze nieuwe beleving vormen de talloze physikotheologieën. Hierin wordt met behulp van de nieuwe natuurwetenschap aangetoond, dat de natuur tot in zijn kleinste onderdelen een goddelijk wonder is. In het bijzonder geldt dit van de mens, om wie het toch steeds te doen is. Wat de schrijvers van al deze werken, ook wanneer zij over de sterren of de schelpdieren schrijven, beweegt, is godsdienstig-pastorale bewogenheid, het verlangen de mens weer thuis te doen zijn in een vertrouwd heelal, vertrouwd, omdat het door God geschapen is en bestuurd wordt. Het komt er voor de vervaardigers van de physikotheologieën niet in de eerste plaats op aan, God te bewijzen, al neemt het physikotheologische bewijs een plaats in onder hun redeneringen, maar om aan te tonen, dat de mens meer en totaal iets anders is en in een geheel ander heelal woont, dan voor hen beweerd werd. Daartoe dient de nadruk, die gelegd wordt op het beleven van de kabod. ,,*Kabod-Doxa-Komplex* ist das eigentliche Zentrum der Physikotheologen" (S. 141). Van daaruit valt ook licht op de latere fasen der Verlichting. ,,Von diesem Kern her würden sich die bekannten älteren und neueren Definitionen (sc. van de Verlichting) als säcularisierte Teilaspekte einer unter der Werdeepoche sich abzeichnenden ganzheitlichen (doxologischen) Haltung erweizen (S. 184).

Zo eindigt het boek. Het werpt, zoals gezegd is een nieuw licht op de Verlichting, maar is daarmee niet slechts van historisch belang. De schrijver wijst er op, dat wij ons in een soortgelijke situatie bevinden als die in de 17de eeuw bestond en dat daarom de vroege Verlichting nog actueel is. Derhalve is het geschrift van Wolfgang Philipp het ook, dat daarom zeer aanbevolen wordt. H. DE V.

DOGMATIEK

Niebuhr in Europa.

Het heeft jaren geduurd voordat Barth aan de overzijde van de oceaan bekend werd – zijn Römerbrief verscheen in 1918, maar pas in 1928 verscheen het eerste boek van hem in Engelse vertaling. Van zijn K.D. vorderde de vertaling in 1955 pas tot I/2. – Wij behoeven daar overigens niet hautain over te spreken: met de bekendheid van Reinhold Niebuhr in continentaal Europa is het niet veel beter gesteld! De stroom van zijn geschriften begint in 1929 te vloeien – maar deze golfstroom bereikt onze kusten eigenlijk pas na de tweede wereldoorlog. Een enkele disser-

tatie vermeldt hem in de dertiger jaren; maar de vertaling van zijn hoofdwerk, *Nature and Destiny of Man*, in het Nederlands werd pas kort geleden voltooid; van een Duitse vertaling is mij niets bekend. En nu liggen er twee proefschriften over zijn theologie ter bespreking. Eén van een rijksuniversiteit: E. J. Beker, *Libertas*, een onderzoek naar de leer van de vrijheid bij Reinhold Niebuhr en Karl Barth (Callenbach – Nijkerk); en één van de V.U.: T. Minnema, *The social ethics of Reinhold Niebuhr*, a structural analysis (Kok – Kampen). Hun verschijning is een goed ding – Niebuhr's boeken hebben werkelijk wel enige inleiding, toelichting en uitleg nodig.

Beker houdt zich dus niet alleen met Niebuhr bezig. Grondig en uitvoerig en met vele knap-gekozen citaten stelt hij in paragraaf na paragraaf telkens het vrijheidsbegrip van Barth en dat van Niebuhr naast elkaar. Hoofdstuk I bespreekt de vrijheid van God en de vrijheid van de mens; de volgende vier hoofdstukken richten zich op verschillende aspecten van de verzoening; bespreking van de leer der voleinding, en van de ethiek, besluiten het geheel.

Beker geeft bij voorbaat toe, dat zijn onderneming hachelijk is: het vrijheidsbegrip bij Barth is immers christologisch bepaald, dat bij Niebuhr antropologisch. Maar Beker heeft m.i. het volste recht om te vragen, waar Niebuhr (als theoloog, als christen) zijn antropologie vandaan haalt. N. gaat immers uit van de menselijke natuur in haar eindige beperktheid en haar oneindige zelf-transcendentie, zonder dat het duidelijk wordt in welke relatie deze „natuur" tot God staat. Terwijl Barth weigert van natuur te spreken – volgens hem is er bijbels alleen sprake van de schepping, en deze rust in het verbond. Minnema verwijt Niebuhr, dat hij zich geen rekenschap heeft gegeven hoe het kennen tot stand komt; doch evenzeer als een epistemologie ontbreekt bij N. een ontologie. Het is of Niebuhr's theologie steeds haar geboorteplaats verraadt: de fabrieksstad Detroit, de handels-metropool New York. Hij bouwt niet in wetenschappelijke teruggetrokkenheid zijn theologisch werk (zijn studeerkamer in Union Seminary stond steeds open!), maar *reageert* theologisch op de mensen en gebeurtenissen. Met alle voor- en nadelen van dien!

Om tot Beker terug te keren: deze ziet Niebuhr's mensbeschouwing enerzijds bepaald door zijn geschapenheid, zijn beperktheid, anderzijds door zijn zelf-transcendentie, het vermogen om boven eigen beperktheid uit te kijken, zich uitend o.m. in het geweten, maar ook in het verlangen naar (een) God, naar (een) Christus. Het gevolg is, dat er over die mens niet anders dan in paradoxen te spreken valt: eindig en oneindig, reikend naar het volstrekte – zich verschansend in zelfgenoegzaamheid. De mens is fundamenteel tweeslachtig, „amphibious" om met N. te spreken. Zijn verhouding tot God zal daarom steeds dialectisch wezen. In de genade wordt het volstrekte, waarnaar de zelftranscendentie hunkert en waartegen de angst, versterkt door de zonde, zich verweert, werkelijkheid voor hem en ook ìn hem – nooit alleen vóór hem (de forensische gunst en vergeving), de mens krijgt er deel aan – doch evenmin ten volle ìn hem, als werkzame, effectieve genade, want zover brengt de mens het nooit. De aardse werkelijkheid is steeds tweeslachtig. Ook de geschiedenis, ook

de heilsgeschiedenis, de incarnatie, de heilsfeiten. De r.k. en de sektarische heilsleer en eigenlijk ook de traditionele reformatorische en zeker de „liberale" heilsleer klampen zich voorbarig aan het reeds gegeven maar onvoltooide heil vast. In de eschatologische symbolen is volgens N. pas de voltooiing als kritiek èn vervulling geboden.

Barth's visie is ten onzent genoegzaam bekend. Voor wie uit die visie denkt, en dat doet Beker onmiskenbaar, móet deze eeuwige dialectiek van Niebuhr rust vinden in Gods handelen. Schepping, verbond, openbaring, incarnatie, voltooiing, in Jezus Christus gecentreerd, kenmerken het mensenleven tot een getroost en bevrijd bestaan. De vraag is echter, of Barth daarmee aan de primordiale vrijheid, Niebuhr's zelf-transecendentie, dat wil dus o.m. zeggen het natuurlijke geweten, altijd voldoende recht doet. Anderzijds blijft zeker de vraag of Niebuhr in zijn eeuwige dialectiek de verwerkelijking van het heil op aarde niet feitelijk ontkent. Beker beantwoordt deze vraag bevestigend. Persoonlijk schaar ik mij daarin naast Beker – al blijf ik voor mijzelf onzeker of in die dialectiek niet meer waarheid en werkelijkheid te vinden zijn dan onze continentale theologie er uit haalt. Wie deze vraag belangrijk acht – en beheerst zij niet onze gehele theologie en ethiek en zelfs politiek? – vindt in Beker's proefschrift zeer belangrijk en zeer doordacht materiaal!

Op deze vraag zou eigenlijk Minnema een antwoord moeten geven. Zijn geschrift is beknopter. Achtereenvolgens bespreekt hij „the agent – the norm – the fulfillment in the ethics of Reinhold Niebuhr", om met een „appraisal" te besluiten. Het refererende gedeelte (90 van de 120 blz.) vind ik zeer knap, al zette ik vraagtekens bij de beschrijving van de marxistische en liberale invloed op Niebuhr. Maar hoe schr. meent met enkele tientallen bladzijden antwoord te geven op de door hem zelf aangewezen vragen, is mij een raadsel. Dat hij N. verwijt de feiten van openbaring en heiliging tekort te doen, was te verwachten. Maar dan dient hij scherper aan te geven op welke wijze deze dan wèl tot werkelijkheid worden in het mensenbestaan. Op deze – nogmaals: zo brandende! – vraag komen wij met zijn apodictische antwoorden niet verder. Als vraagstelling is dit geschrift echter verhelderend. – Het aantal drukfouten is „appalling".

Na deze beide eerste onderzoekingen betreffende de betekenis van Niebuhr's theologie zou het de moeite waard zijn om na te gaan, in hoeverre de dialectiek in zijn denken zou moeten worden omgezet in een complementair denken (de term is van de Jong in zijn recente dissertatie over Bultmann), zodat de ene waarheid de andere niet opheft maar aanvult.

H. J. Heering

Theologische Week over de Kerk. Nijmegen 1957. Speciaal nummer van Studia Catholica jrg. 32 nr 3, 4. Uitg. Dekker en v. d. Vegt, Nijmegen. 160 blz. f 6,90.

In een tiental lezingen worden er beschouwingen gehouden over „de Kerk" en daarmee samenhangende problemen. De openingsrede door W. K. Grossouw is niet meer dan een bondige inleiding; de rede van W. v. d. Pol over „de Kerk en de kerken" ontbreekt. Daardoor krijgt het

boek het karakter van volstrekt intern rooms-katholiek te zijn; iets wat een Christusbelijder van buitenaf bij de lezing bedroefd zou kunnen maken – mij althans. Zeker, Cullmann wordt een enkele keer genoemd en ook C. H. Dodd eens, maar het geheel is volstrekt een ,,onder ons''. Zelfs de orthodoxen, of zoals de r.k. graag zegt ,,de oriëntalen'' komen ternauwernood in het gezichtsveld; de kerk is de rooms-katholieke.

Dit neemt evenwel niet weg dat het boeiende lectuur is. De ,,houding, die de gehoorzaamheid aan Gods woord en het kerkelijk leergezag weet te verbinden met openheid en vrijmoedigheid'' (Grossouw) is er zeker, althans onder elkaar. Daarom is het jammer dat men van de onderlinge besprekingen niets verneemt. Wanneer die gehouden zijn moet men de temperatuur daarvan zich maar voorstellen. L. J. Rogier neemt sprekende over ,,de Romeinse Kwestie'' (de jongste geschiedenis van de kerkelijke staat) geen blad voor zijn mond. En Bernard Delfgaauw in ,,de leek in de Kerk'' evenmin. Een voorbeeld: ,,het vertrouwen in de Romeinse Congregatie is gering. Het ene besluit na het andere, het wegcensureren van boeken, die nu juist iets te zeggen hebben, het wegwerken van die priesters, die nu juist het vertrouwen hebben, wekken verbittering en wantrouwen''. Maar de verwonderlijke elasticiteit van deze kerk schijnt hier alsnog tegen te kunnen. Tussen deze twee opstellen staat dat van H. Schillebeeckx O.P. over ,,het Apostolisch Ambt van de Kerkelijke Hiërarchie'', dat met scholastieke redeneervaardigheid het episcopaat en het ambt van de plaatsbekleder van Christus vastlegt in de conciliaire Christologie, waarbij over de ondoorzichtige plek van de eerste naar de tweede en volgende eeuwen inzake de kerkorde wel wat wordt heengegleden; voor mij blijft het tenminste duister, hoe een bisschop, die ambtelijk voor anker ligt in zijn diocees erfgenaam is van een apostel, die als uitgezondene bij uitstek reiziger is. Voor de variatie zorgt J. v. d. Ploeg O.P. met ,,een voorstadium van het Christendom aan de Dode Zee?'', een opstel, waarvan het vraagteken achter de titel het voornaamste is. H. Schlier schrijft over ,,Reich Gottes und Kirche'' en A. F. Wijers gaat in ,,Het Nieuwtestamentische kerkbegrip'' hier in een zeer geestige stijl nader op in. Beide schrijvers geven bij ogenblikken de indruk enigszins te naderen tot gnostische voorstellingen. Wat G. Kreling O.P. in ,,de Kerk als Mysterie'' en wat Robert Spaemann in ,,das Zeichen, dem widersprochen wird'' schrijft is treffend door de warmte en de ernst, waarmede de sprekers hun onderwerp tonen lief te hebben. Vooral het laatstgenoemde stuk is gedragen door concentratie op de lijdende Heer der Kerk en volkomen vrij van elke kerkelijke zelfverheerlijking. Moge de lezing van dit boek ook anderen boeien, zoals het mij geboeid heeft.

S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel

PRAKTISCHE THEOLOGIE

W. Leendertz, *Gods Woord in Mensenhanden.* De Erven Bohn N.V., Haarlem 1956, 99 blz.

,,Dit boekje heeft geen pretentie'', zo begint de schrijver zijn ,,Woord vooraf''. Hij wil niet een theologisch wetenschappelijk betoog houden,

maar richt zich tot „de gewone man, het eenvoudige gemeentelid van een christelijke kerk". Wanneer het onderwerp dan toch wel van theologische aard is, stelt dit hoge eisen aan de kennis van zaken en aan de stijl van de schrijver. Maar Leendertz bezit de gave om allerlei problemen en geschilpunten op een eenvoudige, algemeen bevattelijke wijze te bespreken, zonder geleerde termen of citaten, en toch ook zonder een onverantwoorde simplificatie van de moeilijkheden.

Achtereenvolgens spreekt hij over de Openbaring, over de verhouding van het Woord Gods, het getuigenis en de verkondiging, over de christelijke kerken en haar stiefkinderen, over Kerk en Wereld en tenslotte over wat boven kerk en wereld uitgaat. Er loopt een vaste lijn door deze onderwerpen heen, die niet het geheel tot een „leer" over Gods Woord maakt, maar getuigt van een persoonlijke geloofshouding. En deze geloofshouding is er niet een die, waar zich schijnbaar tegenstrijdigheden voordoen, de gemakkelijkste weg kiest door een van de twee eenzijdigheden tot het een en al der waarheid te verklaren; integendeel, Leendertz weet, dat de geopenbaarde waarheid op verschillende punten meerzijdig is en dat het dan geboden is de beide kanten te erkennen en recht te doen. Zo b.v. waar het het vraagstuk van het al of niet bestaan van het „aanknopingspunt" betreft. Beide standpunten verdedigen een „religieus moment" (blz. 29). „Men moet hier „ja" en „neen" op hetzelfde moment kunnen zeggen." Voor een dergelijke beweeglijkheid van geest is een grote openheid nodig, die steeds weer luisteren kan (blz. 58), en die voorkomt dat de waarheid in een welsluitend systeem wordt gevangen genomen.

Ik geloof, dat dit boekje, dat door de stemming van persoonlijke vroomheid evenzeer waardevol is als door de heldere wijze waarop allerlei vraagstukken worden besproken, zeer geschikt zal zijn voor een grote lezerskring. Ik denk met name aan de mogelijkheid, dat het als grondslag zal dienen voor besprekingen op gemeentekringen. J. A. Oosterbaan

F. J. Pop, *Belijdeniscatechisatie.* W. ten Have, Amsterdam, 1957, 5e druk. 47 blz. f 1,25.

Eigenlijk is dit de tweede druk van de geheel nieuw opgezette belijdeniscatechisatie welke Pop de plaats liet innemen van zijn verouderde boekje. De „gebruikelijke" stof is gegroepeerd rond de drie nieuwe belijdenisvragen uit het Dienstboek. Uit de suggesties voor de groepsbesprekingen blijkt duidelijk hoe de schrijver zich de belijdeniscatechisatie en dus de behandeling van zijn boekje denkt: als een gesprek rond de open bijbel van jongeren die in *deze* wereld leven. Zeer aanbevolen.

P. Roest

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

Ernest Wright, *De bijbel ontdekt in aarde en steen.* Vertaling door C. Houwaard van: Biblical Archeology. Het Wereldvenster, Baarn 1958, 330 blz. 220 afb. 4 kaarten.

Kr. Strijd, *Structuur en Inhoud van Anselmus' „Cur Deus Homo"*. Van Gorcum & Co., Assen 1958, 323 blz., geb. f 13,50.

J. P. van Dooren, *Michael Baius. Zijn leer over de mens*. Van Gorcum & Co., Assen 1958, 128 blz., ing. f 7,90.

J. M. de Jong, *Kerygma. Een onderzoek naar de vooronderstellingen van de theologie van Rudolf Bultmann*. Van Gorcum & Co., Assen 1958, 353 blz., ing. f 12,50, geb. f 14,50.

G. Brillenburg Wurth, *Eerherstel van de deugd*. J. H. Kok N.V., Kampen 1958, 159 blz., geb. f 5,90.

G. Ch. Aalders, *De Prediker*. (Korte Verklaring der Heilige Schrift) 2e druk. J. H. Kok N.V., Kampen 1958, 190 blz., geb. f 5,25.

J. M. van Minnen, *Gesprekken over het geloof*. J. H. Kok N.V., Kampen 1958, 84 blz., ing. f 2,10, geb. f 3,25.

C. G. Seerveld, *Benedetto Croce's Earlier Aesthetic Theories and Literary Criticism*, J. H. Kok N.V., Kampen 1958, 110 blz., ing. f 3,90.

R. D. Knudsen, *The Idea of Transcendence in the Philosophy of Karl Jaspers*. J. H. Kok N.V., Kampen 1958, 195 blz., ing. f 5,90.

G. Ch. Aalders, *Obadja en Jona* (Commentaar op het Oude Testament). J. H. Kok N.V., Kampen 1958, 118 blz., geb. f 6,90.

W. A. Visser 't Hooft, *De Vernieuwing van de Kerk*. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1958, 163 blz., geb. f 7,25.

Bjarne Skard, *Die Inkarnation*. Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte N.F. Bd. VIII. Verlag Kohlhammer, Stuttgart 1958, 131 blz., ing. f 10,90.

Olof Linton, *Synopsis Historiae Universalis*. G. E. C. Gad, Kobenhavn 1957, 140 blz., ing. D.Kr. 15.–.

Marc Lods, *Confesseurs et martyrs. Successeurs des prophètes dans l'Eglise des trois premiers siècles*. Cahiers Theol. 41. Les Editions Delachaux et Niestlé S.A., Neuchâtel 1958, 82 blz., ing. Fr.s. 4.50.

Friedrich Heer, *Europäische Geistesgeschichte*. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1958, 727 blz., geb. DM. 24.–.

J. H. Bavinck e.a., *Verkondig het Woord. Preekschetsen voor het Kerkelijk jaar* 1958–'59. T. Wever, Franeker 1958, 360 blz., geb. f 12,50.

Walther Zimmerli, *Ezechiel*. Bibl. Komm. A.T. XIII–5. Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1958, blz. 321–400.

Lesslie Newbigin, *L'Eglise. Peuple des croyants, Corps du Christ, Temple de l'Esprit*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1958, 201 blz., ing. Fr.s. 6.–.

Hans-Joachim Kraus, *Psalmen*. Bibl. Komm. A.T. XV–3. Buchhandl. des Erz. Ver., Neukirchen 1958, blz. 161–240.

P. J. Roscam Abbing, *Biecht en Absolutie*. Pract. theol. handb. no. 13, Boekencentrum, 's-Gravenhage 1958, 136 blz., ing. f 5,–, bij intek. f 4,25.

F. Boerwinkel, *Kerk en cultuur in deze tijd*. Kerk en Wereld-serie dl. 3. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1958, 131 blz., ing. f 5,25, geb. f 6,50, bij intek. resp. f 4,50 en f 5,75.

Erich Eichele, *Vom Geheimnis der Autorität*. Calwer Hefte nr. 21. Calwer Verlag, Stuttgart 1958, 24 blz., ing. D.M. 1.20.

Bruno Pohl, *Der Christ in der Technischen Welt*. Idem nr. 20. Idem, Stuttgart 1958, 40 blz., ing. D.M. 2.20.

Hermann Dietzfelbringer, *Vom rechten Verstehen zwischen Kirche und Schule*. Idem nr. 22, Idem, Stuttgart 1958, 23 blz., ing. D.M. 1.20.

Ed. N. Q. King, *The Ghana Bulletin of Theology*. Vol. 1 no. 4, June 1958. ing. 3/6.

N. K. van den Akker en E. L. Smit, *Beknopte Geschiedenis van het Christendom*, 5e druk. A. Voorhoeve, Den Haag 1957; Dl. I, *Het Christendom in Oudheid en Middeleeuwen*, 136 blz., ing. f 4,25. Dl. II, *Het Christendom in de nieuwe tijd*, 185 blz., ing. f 4,50.

TIJDSCHRIFTEN

Journal of Biblical Literature, March 1958. Sherman E. Johnson, Early Christianity in Asia Minor; James Muilenburg, Preface to Hermeneutics; J. Coert Rylaarsdam, The Problem of Faith and History in Biblical Interpretation; Krister Stendahl, Implications of Form-criticism and Tradition-criticism for Biblical Interpretation; G. Ernest Wright, Archeology and Old Testament; George E. Mendenhall, The Census Lists of Numbers 1 and 26.

Scottish Journal of Theology, June 1958. Noel Hall, Apostolic Succession, John M. Barkley, ,,Episcopate'' and ,,Presbyterate'' in the Anglican ,,Ordinal''; John Mole, ,,Time'' as a New Apologetic; Thomas F. Torrance, The Origins of Baptism; Donald D. Evans, Pastoral Counselling and Traditional Theology. Rupert Annand, ,,He was Seen of Cephas'', a suggestion about the first Resurrection-appearance to Peter.

The International Review of Missions, July 1958. L. B. Greaves, The All Africa Church Conference: Hadan, Negeria: 10th to 20th January, 1958; J. H. Nketia, The Contribution of African Culture to Christian Worship; Douglas Webster, The Missionary Appeal To-day; John B. Wyon, Christian Responsibility in the Population Problem; H. D. Northfield, The Legions of the Ignorant; Betty Hares, ,,Men and Women in Africa To-day''. A Consultation: Hadan, Nigeria, January, 1958; A. H. Dammers Training for the Ministry in Africa and Asia: A Note.

The Harvard Theological Review, January, 1958. Henry J. Cadbury, A Qumran Parallel to Paul; H. J. Rose, Divine Names in Classical Greece; William H. P. Hatch and C. Bradford Welles, A Hitherto Unpublished Fragment of the Epistle to the Ephesians; James C. O'Flaherty, Some Major Emphases of Hamann's Theology.

Hervormde Teologiese Studies, Januarie 1958. S. P. Engelbrecht, Nogmaals dr. G. D. Scholtz se Geskiedenis van die Nederduitse of Gereformeerde Kerk; E. G. Homrighausen, Towards a Pastoral Church.

Irénikon, 1er Trimestre 1958. Évêque Cassien, La Bénédiction de l'eau de l'Épiphanie à la lumière du Nouveau Testament; Jean Daniélou, Le symbolisme eschatologique de la Fête des Tabernacles; D. H. Marot, Ministère universel et ministères des ´Eglises locales au premier siècle du christianisme, d'après les théologiens anglicans.

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 1958, no. 1. Jean Michel Hornus, Etude sur la pensée politique de Tertullien; Roger Baron, Un point de Philosophie et de Mystique comparée.

Les Études Philosophiques, Janvier-Mars 1958. Louis Lavelle, Sur la notion d'existence (inédit); Georges Davy, Louis Lavelle (suite), Aimé Forest, Lavelle et Malebranche; Paul Levert, Le problème de l'object dans la philosophie de Louis Lavelle; Michele Federico Sciacca, Souvenir de Louis Lavelle.

Nouvelle Revue Théologique, Mai 1958. L. Renwart, Le baptême des enfants et les limbes. A propos d'un document pontifical récent; G. Dejaifve, ,,La foi n'est pas un cri''. A propos d'un ouvrage récent; P. Nemeshegyi, Le Dieu d'Origène et le Dieu de l'Ancien Testament; P. Broutin, L'oeuvre pastorale et spirituelle de Barthélemy Holzhauser. – Juin 1958. H. Rondet, Esquisse d'une histoire du Sacrement de Pénétence; R. Mols, Le siècle de la réforme face au problème de la tolérance; A. Godin, Les fonctions psychologiques dans la relation pastorale; A. Sireau, L'aide apostolique à l'Amérique latine. Quelques problèmes.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, Apr.-Jun. 1958. H. Cloes, La systématisation théologique pendant la première moitié du XIIe siècle; M. Plasschaert, De origine officii superioris provincialis.

Norsk Teologisk Tidsskrift, 2. Hefte 1958. Einar Molland, Et tidlig forsvunnet ledd i den kristne dapsritus; Arvid S. Kapelrud, Profeten Amos og hans yrke; Johannes Knutzen, Hovedpunkter i reformatorisk preken; Nils Bloch-Hoell, Forholded mellom den norske kirke og den romersk-katolske kirke i Norge i tiden 1843–1892.

DE ABSOLUUTHEID DER GODSDIENSTEN EN HET CHRISTENDOM [1])

DOOR

K. A. H. HIDDING

Leiden

Inleiding

Als mensen van het midden der twintigste eeuw spreken wij over de godsdiensten niet als over massieve en objectieve grootheden, die men netjes gecatalogiseerd en gerubriceerd, desgewenst uit de geestelijke ijskast der mensheid te voorschijn haalt en weer opbergt. Als zodanig bestaan ze niet, doch uitsluitend als geloofsuitingen van mensen, die op een bepaalde wijze in hun wereld staan of stonden, in communicatie met het heelal, de medemens en God. Om het verstaan van deze gelovigen gaat het bij de studie der godsdiensten.

Een mens staat nooit op zichzelf; hij is ondenkbaar buiten zijn intentionele betrokkenheid op de wereld van de natuur, de cultuur en de gemeenschap en op het mysterie dat hij achter dit alles weet en waaraan hij in zijn geloof op enigerlei wijze deel heeft. De godsdiensten en de gelovigen moet men daarom met eerbied benaderen zoals de grote godsdiensthistorici in het verleden ook steeds gedaan hebben. Ik denk allereerst aan Kristensen, die zich gedurende een lang en rijk leven onbevooroordeeld en intens overgaf aan de studie der antieke godsdiensten en tot de slotsom kwam dat alle godsdiensten voor de gelovigen een absolute betekenis hebben, omdat zij alle voor hem een goddelijke gave zijn. Of aan Adriani, die voordat hij het animisme van zijn Toradja's beschrijft, hieraan een hoofdstuk over de ernst van het heidendom laat voorafgaan. Of aan Otto, Heiler of een Söderblom, die op zijn sterfbed op 12 juli 1931 zegt: God leeft en ik kan het uit de godsdienstgeschiedenis bewijzen.

Zulk een houding steekt wel schril af tegen het oordeel dat een Barth, naar zijn eigen woorden nog wel als goddelijk oordeel,durft uit te spreken: Alle Religion ist Unglaube. Religion ist *die* Angelegenheit des gottlosen Menschen. Wetenschappelijk gesproken is dit een impertinentie, die iemand automatisch buiten het wetenschappelijk verkeer plaatst. En al noemt hij ook het christendom

---

[1]) Referaat van een lezing, gehouden op de moderne theologenvergadering te Amsterdam, 15/4/'58.

goeddeels zulk een ongelovige godsdienst, toch is het christelijk geloof het enig ware.

Om het verstaan van de gelovige mens gaat het dus allereerst, maar men kan helaas niet zeggen dat er de laatste decennia in de theologie op dit punt grote vorderingen zijn gemaakt, hetgeen ongetwijfeld samenhangt met de hypertrofie van de dogmatiek in deze tijd. Toch zou men om meer dan één reden het tegengestelde kunnen en moeten verwachten. In de eerste plaats is de kennis der niet-christelijke godsdiensten voortdurend uitgebreid zodat de godsdienst als verschijnsel ons in heel zijn rijke verscheidenheid veel beter dan ooit vroeger voor ogen kan staan. En ook de bezinning op de mens heeft veel meer ruimte gekregen, omdat de moderne antropologie zich bevrijd heeft van haar gebondenheid aan vaste uitgangspunten van realistische en idealistische aard. Ik denk hier met name aan de fenomenologische methode, die zulke eenzijdigheden systematisch tracht te overwinnen. En in het bijzonder aan de fenomenologie van de waarneming als de grondslag van het menselijk bewustzijn, in de lijn van Husserl vooral bij de moderne Franse wijsbegeerte onder leiding van Merleau-Ponty.

Maar het is speciaal de hachelijke situatie van de wereld in het midden van deze eeuw, die een juist verstaan van de onderlinge verhoudingen der godsdiensten tot zulk een dringende aangelegenheid maakt. Want dat de toekomst der mensheid afhangt van de vraag of wij allen elkaar als mensen kunnen en willen benaderen, spreekt toch wel van zelf. Het is de plicht van het westen hierin voor te gaan, omdat dit westen met zijn expansiviteit de huidige impasse heeft veroorzaakt. En niet minder duidelijk is het dat in de eerste plaats de theologie hier een taak heeft, omdat het juist nu gaat om de laatste waarheid en grondslag van het mens-zijn dat regelrecht met de ondergang wordt bedreigd. Alleen uit een levend godsdienstig bewustzijn kan de overtuiging zich baan breken dat de mensheid zich niet aan de vernietiging mag prijsgeven, maar dat er een uiterst beroep moet worden gedaan op de diepste en laatste waarheid, die wij in de godsdiensten als openbaringen bezitten.

Deze theologie moet dan echter eerst heel duidelijk willen inzien hoe de diversiteit van het geloof als goddelijke gave te verstaan is. Zij mag niet dogmatisch en deductief denkend en hierdoor de eigen christelijke vrijheid verloochenend, zich neerleggen bij de Barthiaanse banvloek of bij een opvatting als van Kraemer dat er in de andere godsdiensten enkel nog sporen van openbaring aanwijsbaar

zijn. Dit alles is en blijft verre onder de maat. De verschijnselen niet te willen verstaan zoals ze zich aan de aandachtige beschouwer te kennen geven, doch ze bij voorbaat op grond van een dogmatische deductie oordelen, is een middeleeuwse methode die geen enkele wetenschap meer aanvaardt. Integendeel, zij maakt elke wetenschap onmogelijk, mede omdat ze het hiervoor onmisbare begrip van de structuur uitsluit. En dit alleen kan ons de diversiteit van het godsdienstig leven der mensheid doen verstaan.

Wij poneren met Kristensen dat iedere godsdienst als de erkenning van het heilige voor de gelovigen in existentiële zin waar is en een absolute betekenis heeft. De verscheidenheid der godsdiensten is o.i. te verklaren uit het feit dat deze alle variaties zijn van een drieledig type, dat met de structuur van het mens-zijn ten nauwste samenhangt. De mens zelf is een drievoudig apriori in die zin dat de aard van het mens-zijn, en dus die van zijn bewustzijn, bepaald wordt door die drie volstrekt onmisbare factoren en aspecten, die wij zijn lichaam, zijn geest en zijn gemeenschap noemen. Deze onderstellen elkaar onvoorwaardelijk in de eenheid van de mens, doch kunnen ten opzichte van elkaar in heel verschillende relaties staan. Dit nu vindt zijn grond in het feit dat telkens één van deze drie factoren domineert, hetgeen een telkens andere structuur of zijnsmodus niet slechts van de mens, maar ook van zijn wereld, zijn cultuur en zijn godsdienst betekent.

Elk van deze drie is op zich zelf gezien een mysterie, een wonder in de zin van Schleiermacher, die hieronder een verschijnsel verstaat, dat wegens zijn onherleidbaar karakter geestelijke werkzaamheid openbaart. Het lichaam is als deel van de oneindige kosmos zelf een openbaring van de kosmische almacht; de geest is door het recht, dat hij op de werkelijkheid doet gelden in zijn oordeel er over en zijn beheersing ervan, evenzeer een openbaring van God als schepper en rechter, en de menselijke gemeenschap is de al even onmisbare voorwaarde voor de menswording, die in de liefde haar goddelijk wezen openbaart.

Het is door het lichaam, de geest en de gemeenschap dat de mens het wezen hiervan, de macht, het recht en de liefde in absolute zin, kent als goddelijke openbaringen en als de voorwaarden van het mens-zijn. Een van deze drie factoren domineert in het bewustzijn van de mens en bepaalt hierdoor niet alleen zijn geestelijke structuur, doch evenzeer die van zijn godsdienst en cultuur. De mens kan slechts dat verstaan wat binnen zijn bevattingsvermogen valt en dit

blijkt afhankelijk van de bepalende dominant, zoals de geschiedenis en de volkenkunde leren.

Wanneer Schleiermacher zegt dat iedere nieuwe openbaring een wezenlijk nieuwe kijk op de wereld, en dus een andere geestelijke structuur, impliceert, heeft hij ook hierin gelijk. In de naturalistische godsdiensten beleeft de mens als microcosmos en verschijnsel intuïtief de oneindige macht als Gods wezen, maar in de historisch-profetische godsdiensten doet God als Schepper zijn recht op de mens gelden, het recht dat Hij aan zijn scheppingsdaad ontleent en als het wezen van het verbond door zijn profeten in zijn woord, wet en boek bekend maakt. En in het christendom staat de liefde als het wezen van het Godsrijk centraal. Het is echter allerminst zo dat er in het eerste geval uitsluitend van de heilige macht en niet van het recht en de liefde sprake zou zijn en bij de andere structuren mutatis mutandis evenzo; het gaat om het typerende van iedere structuur, die telkens door een andere dominant wordt bepaald, terwijl de beide andere een ondergeschikte rol moeten blijven spelen. Juist dit mag men nooit uit het oog verliezen wil men een godsdienst werkelijk verstaan, die steeds in het geloof van een mens van een bepaald type zijn grondslag heeft. Een type dat allerminst een zaak van persoonlijke keuze is, maar meest van cultuur en traditie.

Met dit alles willen wij eenvoudig zeggen dat God zich als de laatste, heilige waarheid aan de mens op een voor hem verstaanbare wijze openbaart, telkens anders omdat de mens op grond van zulk een openbaring telkens met, in en door zijn cultuur verandert. Van dit onweerlegbare feit getuigt o.a. de ontwikkelingspsychologie of de culturele antropologie evengoed als de dagelijkse ervaring. Hierbij gaat het niet om waterdichte schotten, die alle onderlinge verkeer afsluiten, maar om verschillende structuren en levensvormen van het éne en allen verbindende mens-zijn. Hierin ligt de mogelijkheid tot wederzijds verstaan en onderlinge erkenning ook van de diverse godsdiensten. Want wie zou het mysterie van natuur of lichaam, geest en gemeenschap kunnen loochenen, tenzij in een dogmatische verblinding, die niet slechts in de ideologie van het communisme zulk een levensgevaarlijke macht is, doch zeker niet minder in het christendom?

Alle kennis is kennis des onderscheids en de kennis van het een is slecht gegeven met die van het ander, van hetzelfde en eigene met die van het verschillende en vreemde. De kortste weg tot zelfkennis leidt nog steeds om de wereld en dit geldt onverkort ook voor

het christendom. In plaats van hiernaar te handelen, negeert de theologie tot eigen schade en schande deze fundamentele waarheid waar zij uitsluitend de eigen absoluutheid poneert. Men zou zich hierbij moeten neerleggen zo het christelijk geloof hierdoor ook niet zich zelf en het inzicht in het eigen wezen noodwendig moet missen, omdat ook dit niet boven deze wet is verheven, maar een eigen, bepaalde structuur vertoont. Mede hierom heeft binnen het raam der theologie de godsdienstfenomenologie de kritische taak om altijd weer dit christendom ter verheldering van het eigen geloof te confronteren met alle andere godsdiensten.

De naturalistische godsdiensten

In alle godsdienst openbaart zich de laatste zin van het zijn, ook die van het mens-zijn. De mens wordt in de zgn. naturalistische godsdiensten aan zich zelf als verschijnsel en microcosmos geopenbaard, d.w.z. als deel van de alomvattende almacht, waarmede hij verbonden en waarvan hij afhankelijk is. Hier vinden we de dominant van het lichamelijk-zijn, waardoor de mens zo geheel op de kosmos is afgesteld en afgestemd. Dit lichaam nu niet begrepen als een object, doch op moderne wijze gezien als het referentiecentrum, het ,,immanentale'' en tegelijk transcendentale middelpunt van zijn horizont ook voor zijn geestelijk leven. Door de zintuigen van zijn lichaam neemt hij de werkelijkheid waar en kan hij zich oriënteren. En wat hij waarneemt is niet slechts de uiterlijke verschijningsvorm van het verschijnsel, maar tegelijk hiermede ook altijd het verborgen innerlijk wezen, dat in en als zijn beeld verschijnt en er zijn betekenis aan geeft. Hierdoor is zijn wereld een zinvol geheel van verschillende genera, die de mens in de taal benoemt. Hij kan slechts spreken als de veelheid der individuele verschijnselen hem niet overweldigt, maar hij als geestelijk wezen orde en samenhang ziet als de grondslag van alle zijn. Het lichaam als een veel-enige en natuurlijk-geestelijke grootheid, dat hij zelf is, doet de mens al die goddelijke en demonische machten kennen, die de orde van het geheel en alle genera en elementen representeren en naar hun wezen openbaren. In de mythe ontvangt hij hun aller beeld, dat als elk beeld hun oneindig wezen is. Een beeld is nooit een duplicaat of kopie van een eindig verschijnsel; het verbeeldt zijn wezen, dat zich oneindig herhaalt in alle tot dit genus behorende verschijnselen. Zo is de god, genius of geest van het vuur die verborgen macht die zich in alle vuur openbaart of de god van het graan die reddende en levenlengende macht, die alle

graan tot kostbaar voedsel maakt. En zo is de hoogste god, die in alle naturalistische godsdiensten, zij het vaak op de achtergrond zijn rol speelt, die alomvattende, hemelse macht en orde, die de kosmos draagt en in stand houdt en als Alwezen het wezen van de kosmos zelf.

Zoals de mens in de waarneming de verborgen orde en de machten als het wezen der werkelijkheid bespeurt, dat er haar betekenis aan verleent, zo zoekt hij ook altijd opnieuw met hen contact door zich er mee te vereenzelvigen, hun wezen en waarheid uit te beelden en voor te stellen. Hierdoor bezweert hij hen zoals de toneelspeler een bepaalde figuur oproept door hem uit te beelden en voor te stellen. Dit gebeurt in de cultus, die met de mythe het meest de naturalistische godsdiensten karakteriseert. Heel de cultus is, naar de prachtige definitie van Kristensen, een praktische geloofsbelijdenis; met het woord, de daad, de heilige handeling, het gebaar, de dans, het masker en anderszins belijdt, erkent en verbeeldt de mens zijn laatste waarheid, het wezenlijke, het mysterie dat hem bepaalt en te boven gaat, hem bewaren, vernietigen en redden kan. Want als het beeld het wezen van iets is, is het verbeelden gelijk aan het verwezenlijken en verwerkelijken ervan. En juist dit is de functie van alle cultus. Waarschijnlijk spreekt dit ons als protestantse en dus puriteinse westerlingen niet dadelijk aan, maar dit komt omdat wij aan deze geestelijke structuur bewust geen deel meer hebben. Al te vaak is een beeld voor ons een kopie en geen uitbeelding van het verborgen wezen en van de waarheid, tenzij een schilderij ons dit misschien kan openbaren. Toch gaat het in alle kunst om de openbaring van het wezenlijke, onverschillig of men hiervoor de taal, de muziek, de steen, de kleur of het gebaar gebruikt. In de naturalistisch-ontologische godsdiensten is het esthetische evenwel nog niet van het godsdienstige gedifferentieerd en het is ook ons nog wel mogelijk b.v. via de schoonheid van de maskers iets van het numineuze karakter ervan te beleven.

Mythe en cultus gelden in deze godsdiensten als openbaringen van de verborgen macht en machten; de mens maakt ze niet, hij vindt ze en zo staat de weg open voor het regelmatig herhaalde contact met deze machten, die over het heil beschikken. Dat er hier vele goden zijn binnen het verband van de alomvattende almacht van de hoogste god, doet aan de waarde en waarheid van zulk een godsdienst niet in het minst afbreuk. De mens die zelf een veel-enig wezen is, neemt een veel-eenheid van goddelijke wezens in de werkelijkheid waar, die hij in de mythe kent en in de cultus benadert. Zulk een

polytheïsme doet niets af aan de godsdienstige betekenis, zoals Kristensen herhaaldelijk heeft betoogd; of om het met de kernachtige woorden van Schleiermacher te zeggen: einen (Gott) oder mehrere, ich verachte in der Religion nichts so sehr als die Zahl.

De mens kent deze goddelijke en demonische machten omdat ze binnen zijn gezichtsveld vallen en het waarnemen een totalitair karakter draagt, d.w.z. tegelijk de uiterlijk zichtbare vorm en het verborgen innerlijk wezen waarneemt. Dit hangt weer direct samen met het feit dat de mens zelf, en dan vooral als lid van zijn gemeenschap, aan de almacht der wereld participeert, in wezen zelf deel is van de tijdruimtelijke werkelijkheid met een even direct zichtbaar uiterlijk en een verborgen innerlijk, dat ook hier als het voornaamste geldt. In dit kosmisch gemeenschapsbesef schuilt zijn wezen, zijn oneindige vermogen ook om al het andere te kennen door het als wezenlijk verwant en zinvol te herkennen. Dit is de microcosmische aard van de mens, die ons vele godsdienstige gebruiken kan doen verstaan. Dat men b.v. in allerlei streken op aarde eerst de doden begraaft om de weke delen in de aarde te doen vergaan en daarna de beenderen te verbranden of in de rotsen bij te zetten, betekent dat deze mens zich wezenlijk als een tweevoudig wezen kent: afkomstig uit man en vrouw, uit hemel en aarde. En hiertoe zal hij eerst moeten terugkeren wil hij de vrede en het heil bereiken.

De mens als veel-eenheid, microcosmos en verschijnsel te midden van alle andere verschijnselen die tezamen de kosmos vormen, is de mens wiens bewustzijn bepaald is door het domineren van het lichamelijk-zijn, dat zijn geestelijk-zijn impliceert. Hierdoor komt hij volstrekt „logisch" tot dit godsdienstige natuurbesef en tot zulke vormen van godsdienstig leven, omdat hij in zijn sociale en kosmische participatie uitsluitend langs deze weg de laatste waarheid en de openbaring van het mysterie der Almacht beleven en verstaan kan. En het is niet enkel de godsdienst, maar heel de cultuur die de kenmerken van deze geestelijke structuur vertoont.

De historische godsdiensten

Deze mens is een bepaald mens, in zijn bewust-zijn bepaald door het domineren van zijn lichamelijk-zijn, waarin uiteraard de beide andere aspecten, de geestelijke en de sociale zijnsmodus, zijn opgenomen. Dit betekent dus dat hij ook op een andere wijze bepaald kan zijn, zodat hij niet langer bovenal verschijnsel of microcosmos is, al zal hij dit ook altijd blijven.

Domineert het geestelijk-zijn, dan is hij in de eerste plaats een kritisch subject, dat boven en tegenover de werkelijkheid als zijn object staat, zoals Gods als subject boven hem staat. Zulk een object kan en wil de mens begrijpen en beheersen omdat hij als geestelijk wezen hierop recht heeft. De geest is dus in dit geval de de mens eigen mogelijkheid om de wereld te transcenderen en naar zijn hand en wil te zetten. Dit betekent dat de mens nog iets anders en meer is dan een microcosmos, die de werkelijkheid herkent door deze te weerspiegelen. Hij kan meer, hij kan als transcendentaal subject haar ook analyseren en transformeren, er over spreken en denken, omdat hij erboven en buiten kan staan, juist door dit geestelijk-zijn. Waar dit besef domineert, betekent dit de ontmythologisering van de wereld, de secularisatie, de ontheiliging, de vereindiging en ontwezenlijking. De mens neemt de wereld intuïtief waar als een heilige, oneindige macht, maar wanneer hij er over denkt en oordeelt, heeft hij haar hierdoor gemaakt tot een geheel van eindige relaties, een begrijpelijke en definieerbare structuur. En zulk een eindig object moet weer uit iets anders en tenslotte b.v. uit de schepping ex nihilo begrepen worden, omdat het in zich zelf geen bestand heeft. Maar dan mag zulk een Schepper ook niets met zijn eindige schepping gemeen hebben, hetgeen aan zijn zuiver geestelijke aard afbreuk zou doen.

Zo staat het rationele denken in begrippen tegenover het intuïtieve aanschouwen in beelden, die nooit scherp omlijnd zijn als het begrip, maar een oneindige betekenis bezitten. Toch onderstellen begrip en beeld elkaar zo goed als denken en waarnemen, het objectieve en het subjectieve, het eindige en het oneindige, de structuur en het wezen, het gehoor en het gezicht, de tijd en de ruimte dit doen. Zij hebben alle hun grondslag in het mysterie van de ene mens, die zich deel weet van de oneindige kosmos, waarvan altijd weer de horizonten wijken, doch die tegelijk aan deze oneindigheid in het begrip paal en perk stelt, alles uit zijn oneindig verband licht en abstraheert om er zelfstandig over te kunnen beschikken. De wereld van deze mens is een betrekkelijke geworden, hij zelf hierbij inbegrepen. Maar hij heeft een aparte plaats in de schepping, zoals zijn God een aparte plaats heeft, die echter niet ruimtelijk meer kan zijn en als de eeuwige ook de eindige tijd transcendeert.

Uiteraard is alle beeld, mythe, cultus, magie, mystiek etc. uit den boze waar de geestelijke zijnsmodus het bewustzijn van een veel individueler menstype bepaalt. Dit alles getuigt toch van het

immanente mysterie van de kosmos zelf, dat nu weggevallen is. De historische godsdiensten ontkennen krachtens hun structuur dit mysterie ten stelligste, het boeddhisme in zijn leer van het anatta, onwezenlijk zijn der werkelijkheid, niet minder overtuigd dan het O.T. in zijn strijd tegen de Baälim of de Qoran met zijn nadrukkelijk betoog dat niets aan Allah gelijk kan zijn. De mens is hier geen perceptief denkend, veelenig wezen, spiegelbeeld en spiegel van het heelal; hij denkt conceptief en rationeel en herleidt alles tot de geestelijke eenheid van de prima causa, liefst in de vorm van een formule. Geen cultus of mythe, maar wet, leer of boek staan hier centraal. God als geestelijk wezen openbaart zich hierin op absoluut geestelijke wijze, objectief, eens voor al en niet in de subjectief beleefde cultus of mythe, die steeds opnieuw zijn wezen openbaren. In de historische godsdiensten is Gods wezen volstrekt onkenbaar, hetgeen de dogmatiek heeft toe te lichten en te verdedigen. Hij woont in het ontoegankelijk licht en openbaart in deze theocratische godsdiensten bovenal zijn wil en wet. En hieraan heeft de mens op straffe van het oordeel te gehoorzamen, al mag en kan hij op zijn genade en barmhartigheid hopen.

Tegenover de buitentijdelijke, ruimtelijke cultus, mythe, aanschouwing, beelden en andere voor de naturalistische godsdiensten wezenlijke verschijnselen domineert hier het besef van eindigheid, tijdelijkheid, schepping, van geschiedenis en wet, gehoorzaamheid en belofte, van oordeel en genade, alles in het heilige Boek verankerd. Natuurlijk niet op absolute wijze, omdat ook hier de ene zijnsmodus de andere nooit volkomen kan uitsluiten, maar deze blijft onderstellen als een voor alle mens-zijn noodwendig substraat, dat in zijn ondergeschikte positie toch onmisbaar is. Want ergens speelt in de historische godsdiensten de mythe en het beeld, de mystiek of de magie mee en doet zich gelden.

Gaan wij uit van de mens bij de studie van de verscheidenheid der godsdiensten, die een relatie van God en mens onderstellen, dan gebeurt dit noodgedwongen omdat slechts de mens als verschijnsel zich enigszins voor zulk een onderzoek leent, maar God nooit; Hij blijft mysterie en geeft Zich slechts in bepaalde openbaringen te kennen, die gelden voor mensen van een bepaalde structuur. Zoals wij zagen verschilt deze doordat òf de lichamelijke òf de geestelijke zijnsmodus overheerst, doordat hij zichzelf bovenal een immanent en afhankelijk deel weet van het geheel òf zichzelf als anders kent, want begiftigd met de mogelijkheid de wereld te transcenderen en

er zijn recht op te doen gelden. En hiermede gaat altijd een wezenlijk verschil in cultuur en godsdienst gepaard. Het is de taak van de culturele antropologie om de grote verschillen in cultureel opzicht duidelijk te maken, uitgaande van de mens en zijn geestesstructuur, die de cultuur schept en er zijn stempel op drukt. Maar het is even duidelijk dat de mens ook de openbaring van het Mysterie anders moet verstaan naarmate zijn geestelijke structuur verschilt, hetgeen bijna altijd een zaak van traditie is. Vandaar de grote verschillen tussen de naturalistische en de historische godsdiensten, al blijft de een in de ander ondersteld zoals het lichaam van de mens de geest en omgekeerd impliceert.

Het christendom

Er is echter nog een derde zijnsmodus van de mens, die een even onontbeerlijk apriori is als zijn lichaam of zijn geest, nl. de gemeenschap. Zonder de gemeenschap wordt nooit iemand mens, die niet alleen in leven moet blijven, maar ook aan de taal en de cultuur hiervan moet deelkrijgen. En dit aspect is bepalend voor het christendom. Hier, in het evangelie van het koninkrijk Gods, is de relatie van mens tot mens primair en niet die tot de werkelijkheid, onverschillig of deze als oneindig dan wel als eindig geldt, als een uit zich zelf heilige macht of als schepping. Hoewel door zijn joodse herkomst het christendom God wel allereerst als de Schepper ziet, is deze visie toch niet wezenlijk evenmin als de andere, die de wereld als uit zich zelf heilig ervaart. Zulke vragen komen in de evangeliën niet aan de orde, omdat het koningschap Gods hier centraal staat, dat door de prediking, het leven en sterven en de opstanding van Jezus Christus als de laatste waarheid wordt geopenbaard. Niet het geestelijk recht van God de schepper of de heilige kosmische macht kan ooit dit mysterie openbaren, alleen de Persoon vermag dit, die in absolute zin de naaste en de medemens is in de menselijke gemeenschap, waarvan hij het mysterie als dat der liefde openbaart en verwezenlijkt.

Niet de relatie tot de wereld, maar die tot de ander bepaalt het christelijk geloof, zodat niet de macht of het recht, maar de liefde hier centraal is. Heel het probleem van deze historisch zo uiterst gecompliceerde godsdienst ligt in het feit dat deze gemeenschap noodwendig in de wereld staat en dus nooit kan ontkomen aan de confrontatie van de liefde met de macht en het recht als de drie elkaar completerende en tegelijk contrasterende mysteriën van het

mens-zijn. Zulk een tegenstrijdigheid openbaart zich ook altijd in de historische godsdiensten, wanneer deze terwille van de zuiverheid van de eigen structuur b.v. het polytheïsme, de cultus, de mythe en de magie afwijzen en in de dogmatiek bestrijden. Het bloed kruipt waar het niet gaan kan en zo doen deze zich toch altijd en overal weer gelden. In het christendom gaat de strijd echter niet allereerst tegen de machten van het zgn. heidendom, zoals in het Oude Testament, hier wordt uit zelfbehoud de kern van de historische godsdiensten zelf onder de kritiek geplaatst. Dit gebeurt met name t.a.v. de wet en de al te getrouwe wetsgelovigen, die aan de vrijheid en de spontaneïteit van de liefde in de weg kunnen staan. Door het grote gebod alleen God en de naaste liefde te hebben, worden tenslotte alle wereldse en geestelijke machten onttroond, juist zoals de historische godsdiensten de heilige kosmos seculariseerden tot tijdelijke schepping.

Het verschil ligt hierin dat deze machten dit niet namen en deze nieuwe openbaring verwierpen door de representant van het Godsrijk aan het kruis te slaan. Deze stelt geen geweld tegen geweld en geen macht tegen macht en evenmin doet hij een beroep op de wet, maar hij ziet van dit alles af door er zich in zijn vrijheid boven te plaatsen. Om de eenvoudige reden dat de liefde een openbaring sui generis is, die zich onmogelijk op één lijn kan plaatsen met de macht of het recht zonder de eigen aard te verloochenen. Het geldt hier een heel andere verloochening, nl. het willen verliezen van het eigen leven om het in waarheid te behouden, in het geloof dat de liefde de meeste is en dus moet domineren en alles bepalen. Zo is de verwerkelijking van het Godsrijk: afzien van macht en recht om juist hierdoor in een nieuwe relatie tot de ander te komen, de relatie der liefde die de vrijheid in absolute zin onderstelt. Dienstbaarheid, broederschap, het eigen leven verliezen om het terug te vinden in de gemeenschap der liefde, dit alles schuilt in het begrip van het Godsrijk.

Bij alle mens-zijn blijven macht en recht ondersteld en daarom blijft de strijd, die hier door het offer wordt beslecht dat de mens brengt door af te zien van zijn macht en zijn recht als nu secundair geworden grootheden. Het gaat niet meer om macht en recht, waaraan de mens deel heeft als mens, die tegelijk aan de wereld immanent is en deze transcendeert. Het gaat om de nieuwe gemeenschap van hem zelf met de ander, een nieuw geheel en een nieuwe integratie, die slechts door het offer te verwerkelijken is. De mens is er niet in de eerste plaats om deel te krijgen aan de kosmische almacht en

hierin op te gaan of om de wet te gehoorzamen, het dogma te aanvaarden en, naar het bevel uit Genesis, de wereld te beheersen; het is integendeel zijn bestemming om voor de ander de naaste te zijn zoals dit in de prediking, leven, sterven en opstanding van Jezus Christus is geopenbaard. God is niet primair de verborgen almacht of de geestelijke schepper, maar de liefde, de vervulde relatie van mens tot mens, de heilige solidariteit en reciprociteit. Hij is niet de veelenige macht van de heilige totaliteit of de volstrekt enige, goddelijke en geestelijke schepper, maar in het christendom is Hij de drieenige als het nieuwe verbond en de heilige relatie zelve, waaruit ook weer de geheel eigen structuur van deze godsdienst blijkt.

Het beste bewijs dat alle godsdiensten onverbrekelijk onderling samenhangen, levert de geschiedenis van de in het christendom altijd weer ondernomen pogingen om, zonder dit zelf te beseffen, toch in plaats van de liefde òf de macht òf het recht van God te doen domineren. In wezen komt dit dus neer op naturalisering of vergeestelijking, wat in beide gevallen een deformatie is. Maar dit is alleen mogelijk als men toch ook de macht en het recht als goddelijke openbaring erkent en dus niet als aan het christelijk geloof wezensvreemd.

Het is zowel de katholieke als de protestantse verschijningsvorm van het christendom, die dit elk op eigen wijze manifesteren. De macht van Rome is een goddelijke macht, die berust op de instelling van de kerkelijke hiërarchie en de cultus, die geheel en al schriftuurlijk vastliggen, volgens een bepaalde exegese van de bijbel. Zowel de naturalistische als de historische godsdienstigheid spelen een grote rol bij deze vorm van christendom. Men mag niet zeggen dat hier de liefde zou ontbreken, maar zij is er op een merkwaardig gebonden wijze, die met de eigen structuur van deze godsdienst strijdig is.

In het protestantisme staat veeleer het recht van God centraal, dat in de bijbel vastligt, een boek dat hier, al dan niet gemitigeerd fundamentalistisch wordt geïnterpreteerd. Dit recht is tegelijk een macht wanneer bepaalde dogmatische opvattingen indiscutabel worden gesteld en dwingend voorgeschreven. Hierbij geven niet de evangeliën, maar de als deel van de bijbel gekanoniseerde brieven van Paulus de toon aan, die zelf niets dan een interpretatie van het heilsgebeuren willen zijn. Doch de vrijheid van de mens die bij de liefde principieel ondersteld is, wordt in beide gevallen aan banden gelegd van kerk, dogma en bijbel.

De gecompliceerdheid van de mens is de grond van de gecompli-

ceerdheid van alle levensgebieden en ook van alle godsdiensten. De drieledigheid van zijn wezen is een dynamische grootheid, waarin het lichamelijk-, geestelijk- en sociaal-zijn elkaar evenzeer onderstellen als onderling tegenstrijdig zijn. Dit voltrekt zich niet alleen in de strijd der instincten en begeerten met de geest en de wil of in de geschiedenis van het denken tussen realisme en idealisme, maar op alle gebieden van de cultuur. In het christendom wordt dit nog gecompliceerd doordat de liefde in het offer de macht en het recht niet vernietigt maar verzoent, en juist in deze vrijwillige ondergang haar opstanding verwerkelijkt. Dit wonder als een onherleidbaar geestelijk gebeuren is in zijn eigenlijke zin voor de naturalistische en historische godsdiensten onaanvaardbaar, die het om het behoud van de macht en de handhaving van het recht gaat. Zij interpreteren het elk op eigen wijze zodat het wordt tot een feitelijke betoning van kosmische macht of tot een eenmalig historisch feit, waaraan absolute bewijskracht zou toekomen t.a.v. de rechtmatigheid van de christelijke waarheid, zoals deze hier wordt verstaan. En zo wordt het voor beiden aanvaardbaar omdat het in hun structuur past, die echter allerminst die van het christelijk geloof is.

Dit zijn even subtiele als wezenlijke misverstanden, die aan de zuiverheid van het christelijk geloof geweld aandoen, dat krachtens eigen wezen de opstanding noch als een kosmisch, noch als een historisch feit zou moeten aanvaarden, maar als het de gemeenschap funderend wonder der wedergeboorte niet van de lichamelijke persoon, maar van de hierin geïncarneerde liefde. Alleen daar kan een waarlijk bezielde gemeenschap ontstaan waar het offer gebracht wordt van eigenmachtigheid en eigengerechtigheid en zal een nieuwe geest vaardig worden. „De offerdood is de moeder van het leven dat opwaarts stijgt" (Henr. Rol. Holst), en dit leven is dat der gemeenschap in de christelijke vrijheid, die door geen recht of macht, maar uitsluitend door de liefde en het offer gedragen wordt. Dit offer blijft nodig zolang de mens in de wereld, en dat is in en onder de macht en het recht, staat. Want daar is hij al te zeer verschijnsel of subject, en niet de naaste en de medemens van de ander, voor wie hij mede verantwoordelijk is en het offer te brengen heeft.

Heel de geschiedenis van het christendom is die van zulke subtiele misverstanden als het onvermijdelijke gevolg van de verabsolutering van wat men ten onrechte voor het eigene aanziet, doch wat wezenlijk tot een andere structuur behoort en dus secundair is.

Een duidelijk voorbeeld hiervan is de rol, die het fundamentalisme

speelt, het geloof aan de letterlijke en objectieve waarheid van Gods woord, dat in de bijbel gegeven zou zijn. In het feit dat, als gevolg van de kanonisering, deze bijbel de eenheid is van het Oude en het Nieuwe Testament, ligt ongetwijfeld de hoofdbron van de verwarring der structuren, die tegelijk de bron is van de innerlijke verdeeldheid en de toenemende verzwakking van dit christendom. Hoe groot in vele opzichten de waardering voor de godsdienst van het O.T. kan en moet zijn en hoe volslagen onmisbaar dit ook is voor een goed verstaan van het Nieuwe, zij kunnen en mogen niet op één lijn worden gesteld, omdat er dan van het Nieuwe geen sprake meer kan zijn. Doet men dit toch, dan wreekt zich dit onmiddellijk in een grote verwarring van structuren, waarvan de geschiedenis getuigt. Want ondanks alle verbondenheid heeft de godsdienst van het O. Testament een eigen en andere structuur dan het christelijk geloof.

Aan enkele voorbeelden moge dit zeer kort worden toegelicht. In de eerste plaats moet er op worden gewezen dat zowel het christelijk leerstuk van de creatio ex nihilo als dat van de zondeval in wezen verhistoriseerde en dus verrationaliseerde mythen zijn, die begripmatig in de dogmatiek worden gehanteerd. Men kan natuurlijk schepping en zondeval als mythen verstaan, d.w.z. als beeld en openbaring van het wezen van de wereld en van de mens in hun betrokkenheid op God en tegelijk, wat de zondeval aangaat, op zich zelf. Het is echter een typisch westerse en christelijke drang zulke beelden als objectieve, historische feiten te interpreteren met de bedoeling een systematische verklaring te geven van de menselijke situatie in de wereld. Is dit een uiting van een fundamentalistische overtuiging, dan betekent dit een verwarring van structuren, omdat Gods woord als boek uitsluitend in de historische godsdiensten past en niet in het christelijk geloof; hier openbaart Gods woord zich in de Persoon, die de mens door middel van het getuigenis van het boek kan ontmoeten, zodat dit enkel middel hiertoe is en dit principieel ook moet blijven.

Wil men evenwel de menselijke situatie met al haar leed, kwaad en zonde verklaren en de mens en niet God hiervoor verantwoordelijk stellen, dan moet men opmerken dat een dergelijke exegese van het zondevalverhaal noch in de rest van het O.T., zelfs niet bij Job te vinden is, noch in de synoptische evangeliën. Wellicht zit hierbij de goede bedoeling voor om zo een redelijke verklaring te geven voor het leed en het kwaad in de wereld, maar de houding van Job, die

zijn verzet opgeeft, de hand op de mond legt, zwijgt en aanvaardt is o.i. veel vromer dan die uit het zoeken naar een verklaring met behulp van een tot historie gedeformeerde mythe blijkt. Iets is mythische verbeelding om het wezen van iets en zijn waarheid in beeldvorm te openbaren òf het is een historisch feit dat als zodanig waar gemaakt en begrepen moet kunnen worden. Is dit onmogelijk dan mag men het beeld niet tot een kunstmatige en hybridische synthese van beeld en begrip maken. Een zelfstandige structuur als de mythe laat zich niet straffeloos met een andere structuur als het historische feit tot een geheel verenigen. Zij laat zich wel in een groter verband opnemen en blijft dan als mythe gerespecteerd, als beeld en openbaring van de mens die tegelijk èn God èn zich zelf wil toebehoren. Maar dan heeft deze zo diepzinnige mythe principieel een secundaire plaats in de structuur van het christendom evenals de bijbel, die zijn geestelijke en geïnspireerde betekenis ook ten volle behoudt mits hij niet gaat domineren en hierdoor de openbaring in de Persoon verdringt. Want de structuur van het christendom is bepaald door het volstrekte primaat van de Persoon en van de vrijheid der liefde, een primaat, dat het recht van geest en boek evenals de macht van beeld en mythe onderstelt, in de dubbele zin van dit woord: als tegelijk volstrekt onmisbaar, ondergeschikt en secundair. Het is een eis van godsdienstige en wetenschappelijke zuiverheid om de structuren ongerept te handhaven wil men de waarheid van de openbaring geen geweld aandoen. En dit is mogelijk doordat men deze structuren in de godsdienstgeschiedenis als dominant of als secundair kan leren onderscheiden, hetgeen even belangrijke resultaten kan hebben als de structurele beschouwingswijze in alle andere wetenschappen reeds behaald heeft.

Daar waar men schepping, zondeval, kruisdood en opstanding in een groots systeem van feitelijke gebeurtenissen begrijpt, domineert de geest als het wezen van de historische structuur. Door het offer verzoent God Zich met Zich zelf en delgt daardoor de menselijke schuld. In deze legalistische gedachtengang speelt zonder twijfel de liefde een grote rol, zodat men zich ook op deze wijze van dit wonder rekenschap kan geven. Dit is echter wezenlijk iets anders dan van de gelovige te vragen dit alles naïef-realistisch als objectieve feiten te aanvaarden, wil men inderdaad als gelovige gelden. Dan wordt het een verderfelijke vorm van geestelijk imperialisme en rationalisatie, waartoe de structuur van de historische godsdienst de mens al te licht verleidt. En in het bijzonder de westerse mens, die

er toch al toe neigt alles te objectiveren en te beheersen. Hierbij laten wij de vraag geheel in het midden of dit alles ook voor Paulus geldt of dat wij hier veeleer moeten spreken van steeds opnieuw herhaalde en vertwijfelde pogingen om iets van de zin van het heilsgebeuren metaforisch of allegorisch uit te drukken, telkens anders met het oog op de zo andere behoeften der lezers. Maar een allegorie is wezenlijk anders dan een rationeel en objectief systeem, hoe zeer dit alles in de geschiedenis ook met elkaar verward wordt.

De mens als zodanig is een godsdienstig wezen zoals hij een sprekend wezen en een homo faber is, maar tegelijk is hij een veranderlijk wezen. Zijn veranderlijkheid bestaat in de mogelijkheid dat de relatie van zijn drie wezenlijke factoren zich wijzigt, waardoor er telkens een nieuwe eenheid ontstaat, die een telkens andere wereld bewoont. En telkens anders ook verstaat hij Gods openbaring, nu eens als de absolute kosmische macht, dan weer als het recht van de absolute geest of als de absolute liefde. En had de mens niet drie, maar meer wezenlijke zijnsmodi, dan zou hij het mysterie ongetwijfeld op even zo vele manieren verstaan. Waar het echter op aankomt is dat hij al deze openbaringen volstrekt als zodanig laat gelden in de overtuiging alleen zo ook de aard van de eigen godsdienst het best tot zijn recht te doen komen. Dit is de voorwaarde voor het zuiver bewaren van het eigen geloof, dat op geen wijze los te denken is van alle andere godsdiensten, maar het primaat van het eigen principe moet handhaven. Daarom mag het niet toelaten dat zulk een principe met andere wordt verward of vermengd en zal het steeds opnieuw moeten ontmythologiseren en ontrationaliseren.

De reinen van hart zullen God zien en alleen zij die zuiver hun geloof bewaren, kunnen onbeschroomd en vrij de andere gelovigen en godsdiensten ontmoeten en verstaan zo goed als de humanisten en de ongelovigen. Daarom heeft het nu te gaan om het herstel van het christelijk geloof in zijn zuivere gedaante, als het zout en het goud der aarde, gereinigd van vreemde bestanddelen en insluipsels van velerlei aard. Alleen langs deze weg kan het christendom tot zich zelf komen en zich hervinden. En wie kan er aan twijfelen dat dit voor het behoud van onze wereld bitter nodig is?

DE FENOMENOLOGIE DER GODSDIENSTFENOMENOLOGIE

DOOR

J. A. OOSTERBAAN

Haarlem

Het artikel van collega Hidding over „De absoluutheid der godsdiensten en het christendom" is om meer dan één reden van belang: allereerst omdat het o.a. een nadrukkelijke herhaling inhoudt van opvattingen, die de schrijver in andere publikaties in de laatste jaren reeds kenbaar maakte, waardoor hij blijk geeft van zijn overtuiging, dat hij, een enkele niet wezenlijke wijziging daargelaten, in zijn methodiek en zijn conclusies op een vaste wetenschappelijke grond staat; in de tweede plaats, omdat hij van deze overtuiging blijk geeft door de klemtoon die hij in de aanvang reeds legt op zijn wetenschapstheoretische standpunt, waardoor er een krachtige polemische toon ontstaat, die tot een antwoord nodigt. In de volgende bladzijden wil ik trachten een antwoord te geven. Het gaat mij daarbij niet in de eerste plaats om een poging de conclusies van coll. Hidding te weerleggen, maar meer om te trachten de specifieke wetenschapsopvatting van de „godsdienstfenomenologie", zoals die in ons land bedreven wordt, kritisch te beschouwen en de onzuiverheden, die haar m.i. aankleven, aan te tonen.

Bleeker schrijft in zijn *De Structuur van de Godsdienst* (Den Haag, z.j. blz. 30), dat de fenomenologie van de godsdienst wel zelden de hulp van de wijsbegeerte van de godsdienst zal inroepen, maar hij voegt hieraan toe: „Toch kan zij van deze laatste wetenschap de kunst der scherpe begripsvorming leren, vooral als het er om gaat helder uiteen te zetten wat de Epochè includeert." Ik geloof, dat hij met deze opmerking groot gelijk heeft en dat hij met de voorzichtigheid waarmee hij t.a.p. over de methode der godsdienstfenomenologie spreekt, terecht getuigt van de onzekerheid waarin sommige beoefenaren dier wetenschap over haar grondslagen en methode eigenlijk nog verkeren.

De titel die ik aan dit artikel gegeven heb: De fenomenologie der godsdienstfenomenologie, heeft tweeërlei betekenis, al naarmate men de genitivus als een gen. subjectivus of als een gen. objectivus beschouwt. Volgens de eerste betekenis wil ik trachten kort weer te geven, hoe de godsdienstfenomenologie zelf haar fenomenologische

methode verstaat, volgens de tweede betekenis hoe de fenomenologie, als wijsgerige discipline, over de godsdienstfenomenologie zoals deze feitelijk optreedt oordelen moet. Maar er schuilt ook nog een derde betekenis in deze titel, nl. het antwoord op de vraag, hoe een godsdienstfenomenologie als een echte theológische wetenschap éigenlijk te werk zou moeten gaan.

P. D. Chantepie de la Saussaye heeft blijkens zijn grote *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (Freiburg i. B. 1887) een zuivere kijk gehad op de verhoudingen tussen de verschillende wetenschappen die zich met de religie bezig houden. Hij schrijft: ,,Die Religionswissenschaft hat die Erforschung der Religion, ihres Wesens und ihrer Erscheinungen zur Aufgabe. Sie gliedert sich also natürlich in Religionsphilosophie und Religionsgeschichte. Diese zwei Theile stehen im engsten Zusammenhang mit einander: die Philosophie wäre eitel und leer, wenn sie, bei der begrifflichen Bestimmung der Idee der Religion, den factisch vorliegenden Stoff aus den Augen liesse, und ebensowenig kann die Geschichte der Philosophie entbehren, nicht bloss die Ordnung und Beurtheilung der religiösen Phänomenen, sondern schon die Erklärung, dass ein Phänomen religiöser Natur sei, ist durch eine sei es auch vorläufige, Auffassung des Wesens der Religion bedingt.'' De overgang tussen de godsdienstwijsbegeerte en de godsdienstgeschiedenis ziet hij gelegen in de samenvatting en groepering van de religieuze verschijnselen, die hij onder de naam van Phänomenologie der Religion een plaats geeft binnen de godsdienstgeschiedenis in ruimere zin. Hij voelt, dat hij hierbij de eigenlijke wijsgerige vragen, dus die betreffende het wezen van de verschijnselen, terzijde moet laten (t.a.p. blz. 6 en blz. 48).

Deze wetenschappelijke zakelijkheid van Chantepie de la Saussaye, die hem behoedde voor een heilloze verwarring en vermenging van wetenschappen, is in onze dagen wel eens te zeer uit het oog verloren. De grote verering die Chantepie had voor Hegels Religionsphilosophie (vgl. t.a.p. blz. 3, 35), waarin hij de taak der Religionswissenschaft ,,endgültig gestellt'' zag, en die volgens hem ook wat de klassificatie der religies betrof de wetenschap beheerste, zal hem er wel van weerhouden hebben zich als historicus op het eigenlijke terrein der wijsbegeerte te wagen.

Tegenwoordig liggen deze dingen anders. De godsdiensthistorici hebben zich, in het voetspoor van Van der Leeuw, min of meer geroepen gevoeld op te treden als dé vertegenwoordigers der godsdienstwetenschap. Bleeker deelt deze godsdienstwetenschap in in de gods-

dienstgeschiedenis, de sociologie van de godsdienst, de psychologie van de godsdienst, de fenomenologie van de godsdienst en de wijsbegeerte van de godsdienst (*Het geheim van de godsdienst*, A'dam 1952, blz. 7). De fenomenologie van de godsdienst schenkt volgens hem „inzicht in het wezen, de zin en de structuur der godsdienstige verschijnselen". De wijsbegeerte van de godsdienst heeft „een zelfstandige en geheel eigen taak, nl. het onderzoek naar het wezen, de waarheid en de werkelijkheid van de godsdienst in abstracto, mitsgaders het critisch gadeslaan van het wisselspel tussen de godsdienst en de diverse gebieden van cultuur, zoals de natuurwetenschap, de wijsbegeerte, de wereldbeschouwing, de ethiek, de kunst." De eigenaardige boedelscheiding tussen een wetenschap aangaande het wezen der godsdienstige verschijnselen en een wetenschap aangaande het wezen van de „godsdienst in abstracto" lijkt mij daarbij enigszins geforceerd en niet te handhaven. Niet alleen is het moeilijk te begrijpen wat onder godsdienst in abstracto verstaan moet worden, maar bovendien is het niet wel voor bestrijding vatbaar, dat het onderzoek naar het wezen van wat-dan-ook van oudsher tot de wijsbegeerte is gerekend. Een andere poging van Bleeker in het zelfde boek, om beide wetenschappen te onderscheiden is evenmin geheel duidelijk. „De wijsbegeerte van de godsdienst wil het wezen van de godsdienst omschrijven in een praegnante formule; de fenomenologie van de godsdienst beoogt de wezensschouw van een groter of soms heel klein complex godsdienstige verschijnselen" (t.a.p. blz. 168, vgl. ook zijn *De Structuur van de Godsdienst*, Den Haag, z.j., blz. 31). Ten eerste zal iedere goede godsdienstwijsbegeerte zich ook uitspreken over het wezen der godsdienstige verschijnselen en ten tweede mag toch verwacht worden dat de fenomenologie het door haar geschouwde wezen der verschijnselen ook zo pregnant mogelijk formuleren zal.

Maar ook de verhouding tussen de godsdienstfenomenologie en de wijsgerige fenomenologie wordt niet duidelijk. Bleeker erkent enerzijds overeenkomst en afhankelijkheid van de eerste ten opzichte van de laatste, maar wil toch niet zonder meer de wijsgerige methode geheel overnemen. In de godsdienstwetenschap, zegt hij, is het fenomenologisch beginsel alleen bruikbaar, „wanneer het niet bezwaard is met wijsgerige pretenties, doch wordt gehanteerd als een bepaalde methode van denken en werken die ook door niet vakphilosophen kan worden toegepast. Deze methode is het werkprincipe van de epochè en van de eidetische visie." (*Op Zoek*... blz. 164).

Het komt mij voor, dat dit werkprincipe zelf nogal zwaargeladen is van wijsgerige pretentie, en dat bovendien het op zuivere wijze volvoeren van de epochè en de eidetische schouw voor niet-vakfilosofen een uiterst zware opdracht is. Verstaat men echter onder deze termen iets geheel anders dan de schepper van de wijsgerige fenomenologie, Husserl, dan is het beter om te trachten ook andere termen te gebruiken en daardoor verwarring te vermijden.

Ook bij Hidding worden de verhoudingen van de godsdienstfenomenologie tot de godsdienstwijsbegeerte en tot de wijsgerige fenomenologie niet duidelijk, maar in het algemeen schijnt hij minder prijs te stellen op een bewuste onderscheiding tussen deze wetenschappen. (*Mens en Godsdienst*, Delft, 1954, blz. 6). In ieder geval fundeert hij zijn godsdienstwetenschappelijk onderzoek op allerlei antropologische en wijsgerige beschouwingen. Want, zo zegt hij, (t.a.p. blz. 7), de reactie op de openbaring van het heilige hangt af van het type mens dat op zijn beurt weer tot op grote hoogte bepaald wordt door de cultuur waarin hij leeft. Zo komt hij dan tot zijn antropologische typologie, als grondslag voor zijn klassificatie van de godsdiensten. In zijn vorige geschriften onderscheidt hij op deze wijze drie soorten godsdiensten, de naturalistische, de historische, en het christendom als de enige godsdienst waarin de openbaring in de persoon gegeven is. In zijn in dit nummer verschenen artikel is daarin in zoverre een verandering gekomen, dat het christendom nu een godsdienst van de gemeenschap genoemd wordt. In beide gevallen echter neemt het christendom bij Hidding een uitzonderingspositie in.

Dergelijke pogingen tot een wezensbepaling der godsdiensten hebben volgens de godsdienstfenomenologie geenzins de bedoeling om te gelden als oordelen over de waarde of de waarheid der godsdiensten; het is echter duidelijk dat hierin een tegenstrijdigheid schuilt. Wanneer Hidding als antropologisch uitgangspunt neemt de stelling dat de mens een eenheid is van lichaam en geest, en hij het onderscheid der godsdiensten bepaalt volgens het criterium of zij, hetzij eenzijdig de lichamelijke factor, hetzij eenzijdig de geestelijke factor laten domineren in hun reactie op hun ontmoeting met het heilige, terwijl hij alleen aan het christendom het wezen toekent van een erkenning van de openbaring „in de paradoxale eenheid van natuur en geest, die de persoon is", (*M. en G.*, blz. 96), dan spreekt hij hiermede impliciet een oordeel uit over de waarheid van het christendom en over de eenzijdigheid en dus relatieve onwaarheid van al de andere godsdiensten. Daar is op zichzelf niets tegen, maar

men moet dit dan ook erkennen en niet menen, dat men enerzijds wezensbepalingen kan geven en tegelijk zich van waarheidsoordelen kan onthouden. Want het wezen der waarheid is de waarheid van het wezen.

Wij komen hier tot een kernpunt van onze weërgave van de opvattingen die de godsdienstfenomenologen over hun wetenschap hebben. Wij zagen, dat Chantepie de la Saussaye onder fenomenologie alleen maar verstond: een overzichtelijke ordening van de door de godsdienstgeschiedenis verzamelde stof, waarbij hij de waarheidsvraag en de wezensbepaling aan de godsdienstwijsbegeerte overliet. De tegenwoordige godsdienstfenomenologen pretenderen wel het wezen te kunnen bepalen, en toch zich van een oordeel over de waarheid (en dus over de waarde) van de verschillende godsdiensten te kunnen onthouden. Deze tegenstrijdigheid vloeit voort uit het wanbegrip dat er m.i. bij hen heerst over het wezen van de door Husserl doordachte fenomenologische methode, waaraan zij enkele centrale begrippen als epochè en wezensschouw ontlenen, zonder dat zij precies weten waar het Husserl daarbij om te doen was. Bleeker schrijft, (*Op Zoek...*, blz. 165): „Principieel is de epochè het constitutieve principe. Opschorten van het oordeel betekent niet alleen, dat de phaenomenologie van de godsdienst zich niet met de waarheidsvraag (d.w.z. de vraag of God bestaat dan wel of het geloof illusie is) inlaat, omdat dit tot de competentie van de wijsbegeerte van de godsdienst en van de dogmatiek behoort, het impliceert ook dat men alle dogmatische vooroordelen, zowel de godsdienstige als de atheïstische ecarteert. Practisch wil het zeggen, dat men voorlopig alle verschijnselen als godsdienstig aanvaardt, die in ernst op deze betiteling aanspraak kunnen maken." Wat dit „als godsdienstig" aanvaarden betekent wordt duidelijk door het volgende citaat van Bleeker (*De Str. v. d. G.*, blz. 24); „De fenomenologie van de godsdienst, die haar studiemateriaal onbezwaard met vooroordelen benadert, werkt nochtans met één onmisbare vooronderstelling, nl. dat de godsdienst, die in de godsdienstwetenschap slechts als een immanent feit, als een cultuurgrootheid kan worden opgevat, toch is wat het begrip aanduidt, nl. een dienst van de godheid. Dit houdt in, dat de godsdienst op de een of andere wijze teruggaat op een ontmoeting met God, dat het getuigenis is van een hiërofanie (de verschijning van het Heilige), zoals M. Eliade het uitdrukt." Geheel de wonderlijke tegensprakigheid van de godsdienstfenomenologie, (Hidding is het op deze punten met Bleeker eens), komt in deze

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

citaten tot uiting. Men wil geheel onbevooroordeeld zijn en zonder vooronderstellingen de verschijnselen voor zichzelf laten spreken, en tegelijkertijd gaat men van de alles beheersende vooronderstelling uit, dat alles wat zich maar als godsdienst aandient op Gods openbaring berust. Daarmee is a priori al stelling genomen t.a.v. de waarheidsvraag. Het dogmatische uitgangspunt is de algemene openbaring. Dit heeft niets meer te maken met onbevooroordeeldheid, maar is integendeel evenzeer een dogmatische wijze van wetenschapsbeoefening als de dogmatisch-theologische godsdienstbeschouwing, die b.v. een onderscheid maakt tussen ,,geloof'' als het antwoord op de ware openbaring Gods en ,,religie'' als de verhouding van de ,,ongelovige'' tot het voor hèm ,,heilige'' geheimenis. Het enige verschil is, dat de dogmatiek wéét dat zij een dogmatische wetenschap is, terwijl de godsdienstfenomenologie zich dit helemaal niet bewust is en zich nogal eens laat voorstaan op haar onbevooroordeelde wetenschappelijkheid. Deze ,,dogmatische Schlummer'' van de godsdienstfenomenologie, dit gemis aan kritische zelfkennis, kan haar beoefenaren wel eens tot een onverdraagzame veroordeling van andere wijzen van wetenschapsbeoefening verleiden. De uitval van coll. Hidding in zijn in dit nummer verschenen artikel tegen Barths opvattingen van de religie is hiervan een voorbeeld.

De fenomenologie zoals de godsdienstfenomenologie deze bedrijft, heeft m.i. eigenlijk niets te maken met de echte wijsgerige methode der fenomenologie, zoals Husserl die in zijn rijpere werken geformuleerd heeft, behalve dat de eerste aan de laatste enkele termen ontleend heeft zonder de betekenis daarvan te verstaan, en op grond daarvan ook de pretentie heeft overgenomen een wezenswetenschap te zijn. Ik wil dit oordeel rechtvaardigen door in het kort het verschil uiteen te zetten tussen de betekenis van het centrale begrip epochè in beide wetenschappen.

De wijsgerige fenomenologie is een soort ,,transcendentaalfilosofie'', door Husserl het beste beschreven in zijn driedelige ,,Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie'' (in *Ges. Werke*, Den Haag, 1950–1952). Evenals Kant maakt Husserl een scherp onderscheid tussen ,,Wissenschaften der dogmatischen und Wissenschaften der philosophischen Einstellung'' (t.a.p. I, S. 54ff.). De dogmatische is de natuurlijke wetenschappelijke instelling die gewóónweg, naïef, onkritisch, ervan uitgaat, dat de wereld, de dingen, de mensen, de cultuurverschijnselen eenvoudig voor ons ,,èr'' zijn, en dat zij als onmiddellijk voorhanden gegevens

bestudeerd en gekend kunnen worden. Deze voorhandenheid, dit „werkelijk èr zijn" van de „wereld" als geheel, is de „Generalthesis der natürlichen Einstellung", zoals Husserl het noemt. Ook allerlei voorlopige of gedeeltelijke oordeelsopschortingen aangaande bepaalde gegevens veranderen niets aan deze natuurlijke instelling. Husserls copernicaanse wending van deze natuurlijke dogmatische wetenschapshouding naar de kritisch-filosofische geschiedt nu door de voltrekking van de „transzendentalphänomenologische Epochè". Deze bestaat in het buiten-werking-stellen van de bovengenoemde Generalthesis van de natuurlijke instelling. De voorhandenheid, het werkelijk er-zijn van de wereld als totaliteit wordt „eingeklammert". Dit betekent niet dat men het bestaan van de wereld ontkent, maar alleen dat men er geen rekening mee houdt bij het filosofisch onderzoek. Met één slag is door deze fenomenologische epochè tevens de band doorgesneden met al de wetenschappen die nog in de natuurlijke instelling gefundeerd zijn. Al de oordelen en resultaten van de gewone natuur- en geesteswetenschappen worden uitgeschakeld, d.w.z. van hun al of niet geldig-zijn wordt geen enkel gebruik gemaakt, daar zij feitelijkheden betreffen, die met de feitelijkheid van de wereld als totaliteit onder de epochè vallen. Wat er na de voltrekking van deze „universelle Epochè" overblijft is het „reine" of „transzendentale Bewusstsein", dat als het „phänomenologische Residuum" het eigenlijke gebied van het filosofisch onderzoek is. Dit zuivere, transcendentale bewustzijn is niet een leeg armzalig overblijfsel, want het is gevuld met alle belevenissen, ervaringen en waarnemingen als intenties, die nu bevrijd uit de dogmatische gebondenheid in de natuurlijke instelling, zuiver op zichzelf naar hun wezen beschouwd kunnen worden. Wijsgerige fenomenologie is dus een bewustzijnswetenschap die reflecterend innerlijke waarneming voltrekt, d.w.z. een wetenschap, die zich nooit direct op uiterlijke feitelijkheden richt, maar hoogstens op de waarnemingen daarvan, met uitschakeling van ieder interesse in het al of niet feitelijk zijn van het waargenomene. Daarom is de fantasie of de fictie voor deze nieuwe eidetiek even belangrijk of in zekere zin nog belangrijker, dan de feitelijke waarneming.

Wij kunnen in het korte bestek van dit artikel niet uitvoeriger op de methodiek van de wijsgerige fenomenologie ingaan en de diepe gang der fenomenologische reducties uiteenzetten, waardoor Husserl op zijn wijze een pendant geeft van Hegels *Phaenomenologie des Geistes* in zijn poging door te dringen tot een zuivere wezensweten-

schap. Maar uit wat wij hierboven zagen is toch wel reeds duidelijk geworden hoe de wijsgerige fenomenologie over de godsdienstfenomenologie oordelen moet, nl. dat deze een Tatsachenwissenschaft is, die als descriptieve vakwetenschap zeker haar verdiensten kan hebben, maar die t.a.v. het wézen der door haar onderzochte facta geen recht van spreken heeft, daar zij nog geheel in de dogmatische natuurlijke wetenschapshouding verkeert. Een échte wijsgerige fenomenologie van de godsdienst zou daarom de gehele huidige wetenschap der godsdienstfenomenologie onder de epochè laten vallen en met haar resultaten geen rekening houden. De godsdienstfenomenologie gaat immers uit van de godsdienst ,,als verschijnsel'', als een uiterlijke voorhandenheid in de wéreld, die zelf ook werkelijk ér is; zij gaat er van uit, dat ér een ,,heilig mysterie'' ís, dat zich in alle werkelijke godsdiensten openbaart; zij gaat er van uit dat ér typen van mensen zijn, waardoor ér typen van godsdiensten ontstaan, etc. etc. Al deze naïef-dogmatische uitgangspunten zouden door de wijsgerige fenomenologie van de godsdienst in de transcendentaalfenomenologische epochè worden terzijde gesteld, waarna zij zou beginnen de blik naar binnen te richten en zich af te vragen: ,,welke waarnemingen neem ik in mijn bewustzijn waar?'' De godsdienstfenomenologie denkt altijd dat zij onmiddellijk over voorhanden ,,verschijnselen'' oordelen kan en de zin en het wezen daarvan kan ,,schouwen'' en beseft niet dat het in werkelijkheid altijd slechts haar éigen voorstellingen aangáánde die verschijnselen zijn, die zij vanuit haar vooronderstellingen beoordeelt. De wijsgerige fenomenologie heeft zich door de universele epochè uit die naïveteit bevrijd en wíl ook niet anders dan kritisch reflecterend het in het bewustzijn gegevene beschouwen.

In het misverstaan van de betekenis van de fenomenologische epochè staan de godsdienstfenomenologen niet alleen. Velen, o.a. psychologen, hebben dezelfde fouten gemaakt, die voor de natuurlijke wetenschapsopvatting ook zó voor de hand liggen, dat Husserl ze als haast vanzelfsprekende misverstanden moest signaleren. ,,Jedenfalls, universale Reduktion wird bei aller Willentlichkeit zu immanenter Deskription als Universalität der Einzelreduktion verstanden werden'', schrijft hij in *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (Den Haag, 1954, blz. 249–250). Dit is dan ook precies wat de godsdienstfenomenologie overkomen is. Het zou zuiver godsdienstwetenschappelijk van groot belang zijn als er eens een echte wijsgerige godsdienstfeno-

menologie zou ontstaan. Haar resultaten zouden zeker affiniteiten vertonen met Hegels Religionsphilosophie, die nog altijd verreweg het belangrijkste wijsgerige werk over het wezen der religie is. De huidige godsdienstfenomenologie zou zeker zeer goede diensten kunnen blijven verrichten, wanneer zij haar pretentie een wezenswetenschap te zijn en de uiteindelijke zin en structuur van de religieuze verschijnselen te kunnen bepalen zou willen opgeven en zich weer zou beperken tot een zo systematisch mogelijke descriptie van deze verschijnselen als onderdeel van haar historische studie, in de zin dus zoals haar grote voorganger Chantepie deze tak van wetenschap beoefende.

Ons rest nu nog de laatste vraag, die voor de godsdienstwijsbegeerte en voor de theologie van groot belang is. Is er naast de bestaande natuurlijk-dogmatische godsdienstfenomenologie, en naast de mogelijke zuiver wijsgerige godsdienstfenomenologie ook zoiets als een theologische godsdienstfenomenologie mogelijk, een echte, aan de wijsgerige gelijkwaardige, ja misschien superieure wezenswetenschap? Wij zagen dat de godsdienstfenomenologie niet het recht heeft de dogmatiek te verwijten dat zij, òmdat zij dogmatisch is, onwetenschappelijk te werk gaat, daar de godsdienstfenomenologie zelf evenzeer, zij het onbewust, dogmatisch is. Maar heeft de wijsgerige fenomenologie wèl het recht om, principieel, de dogmatiek op één lijn met de natuurlijk-dogmatische wetenschappen te stellen en van eenzelfde naïefheid te betichten? Het feit dat er enkele analogieën zijn tussen de wijsgerige fenomenologie en de theologie moge haar te denken geven. Zoals de eerste weet heeft van een radicaal onderscheid tussen een natuurlijke instelling en haar eigen instelling, zo heeft de laatste dat ook; zoals de eerste een wending, een „Kehre" kent van de ene naar de andere instelling, zo kent de laatste die ook; zoals de eerste deze wending voltrekt door een universele reductie of epochè waardoor zij zich ontledigt van het grondaxioma van de natuurlijke instelling, zo poogt de laatste dat ook; en zoals tenslotte de wijsgerige fenomenologie de universele epochè bewust begrenst door een residuum over te houden en dit als grond en uitgangspunt te kiezen van haar nieuwe kritische instelling, zo wil de theologie dat ook. Dit zijn interessante formele analogieën, maar daarnaast zijn er materiële verschillen; allereerst wat betreft de opvattingen over de „Generalthesis" van de natuurlijke instelling. Volgens de fenomenologie bestaat deze uit het onkritisch aannemen van de voorhandenheid, het er-zijn van de wereld als totaliteit.

Volgens de theologie bestaat zij niet zozeer in het aannemen van dit er-zijn zonder meer, maar van een gekwalificeerd er-zijn, nl. van een als volstrekte zelfstandigheid er-zijn, van een absoluut substantieel zijn. Ook wat de omvang van de epochè betreft zijn er verschillen. De theologie schakelt niet alleen alle in de ,,wéreld'' gelegen gegevens door een reductie uit, om zoals de fenomenologie doet het gehéle zuivere bewustzijn met alle intentionele gegevens over te houden, maar zij stelt ook het gehele ,,natuurlijke'' zuivere bewustzijn onder de epochè om slechts als transcendentaal-theologisch residuum over te houden dat, wat zij in haar natuurlijke instelling nog niet bezat, maar wat haar tegelijk met en in de voltrekking van de theologische epochè geschonken werd, nl. de ene intentie van het geloof, die bestaat in het zuivere bewustzijn van de openbaring der waarheid in Jezus Christus. Omdat de wijsgerige fenomenologie een veel universeler epochè voltrekt dan de godsdienstfenomenologie (die altijd slechts Einzelreduktionen voltrekt), daarom is zij veel minder naïef, en een veel zuiverder kritische wetenschap. Wanneer de theologie een nog tweemaal zo universele epochè voltrekt als de wijsgerige fenomenologie en de ,,crisis'' niet alleen uitstrekt over al het in de ,,wereld'' gegevene, maar ook over al het in het natuurlijke zuivere bewustzijn gegevene, zou zij dan een meer dogmatische, een meer naïeve en een meer natuurlijke wetenschapshouding zijn dan de wijsgerige fenomenologie, of zou het eerder omgekeerd zijn?

Het is de taak der theologische kenleer deze dingen dieper te doordenken en hierdoor de grond te leggen voor een zuivere geloofsleer. De theologische kenleer is nog het meest verwaarloosde gebied der theologie, ofschoon zij van principiële importantie is. Waarschijnlijk is deze tekortkoming een gevolg van het feit, dat de godsdienstwijsbegeerte zich nooit geheel heeft weten te bevrijden uit de greep die de natuurlijke wijsbegeerte op haar had, zodat zij zich nooit geheel als een zuiver theologisch denken kon constitueren, terwijl anderzijds weliswaar de dogmatiek, in haar prolegomena zich vaak met kentheoretische vragen bezig hield, maar deze wetenschap juist door haar dogmatisch karakter gewoonlijk te weinig kritisch ingesteld was. Omdat de vraag naar de interdependentie tussen de dogmatiek en de theologische kenleer zowel een dogmatische als een theologisch-wijsgerige is, is het theoretisch wel mogelijk de kenleer in de prolegomena van de dogmatiek te behandelen, maar praktisch zal het wel beter zijn de kenleer bij de godsdienstwijsbegeerte te blijven rekenen, omdat het niet alleen gaat om een zich alleen maar

bewust zijn van de principia van het theologische denken, maar ook van de weg waarlangs dit denken wordt bereikt en van de verhouding van dit denken tot het natuurlijke denken, hetgeen een diepe algemeen wijsgerige en wetenschapstheoretische scholing noodzakelijk maakt. Wanneer wij de verhouding tussen de dogmatiek en de theologische kenleer zo zien dan is het duidelijk, dat men de eerste evengoed epilegomena van de laatste zou kunnen noemen, als de laatste prolegomena van de eerste. Wie de weg niet weet, weet de waarheid niet, en wie de waarheid niet weet, weet de weg niet (in beide gevallen tot schade van het leven).

Nu hebben daarom de natuurlijke wetenschappen, inclusief de wijsbegeerte, in zekere zin gelijk, wanneer zij de dogmatiek er vaak van menen te moeten beschuldigen, dat zij wel optreedt met de pretentie de leer der waarheid te zijn, maar dit doet zonder enige andere grond voor deze pretentie te kunnen aanvoeren, dan een beroep op het geheimenisvolle wonder der openbaring in Jezus Christus, dat in de gelovige geactualiseerd wordt door de Heilige Geest. Een dogmatiek, die zich niet door een diepgaande kritische kenleer de wending van het natuurlijke denken naar het theologische denken heeft trachten bewust te maken, kàn ook niet veel anders antwoorden. De principia van haar denken zijn dan ook nog een duister geheimenis voor haar. Maar juist daarom heeft zij ook zelf geen waarborg, behalve haar subjectieve overtuiging, dat deze principia de ware en zuivere zijn en niet nog vermengd zijn met, of gesuperponeerd zijn op, allerlei principia, die eigenlijk nog thuis horen in het natuurlijke denken. De oud-kerkelijke, en de scholastische dogmatiek, maar ook de oude orthodoxie in het protestantisme zijn hier voorbeelden van. Tegen deze onbewuste verménging der kenprincipes was het, dat de moderne theologie in verzet kwam, en terécht. Maar haar op zich zelf legitiem verzet tegen een vermenging van tegenstrijdige denk- en kenprincipia en haar pleiten voor een zuivere ,,wetenschappelijkheid'' in de theologie had tot gevolg, dat zij de gehele theologie in het natuurlijke denken gevangen nam, door de daarmee strijdige typisch theologische principia prijs te geven. Er bleef daardoor alleen maar ,,natuurlijke theologie'' over. Het alternatief voor een streven naar zuivere theologische wetenschappelijkheid zou zijn het opheffen van de principia, of wat Husserl noemt een epochè ten opzichte van de Generalthesis, van het natuurlijke denken.

Het is zeker de intentie van Barth om een vermenging van het natuurlijke denken met het theologische denken te voorkomen, maar

hij is daarin toch niet volkomen geslaagd. Voor zovér hij daarin wèl slaagde, betekende zijn theologie voor vele vrijzinnigen een mogelijkheid van verzoening met leerstukken, die het oud-modernisme samen met de oude orthodoxe denktrant had afgewezen, en was zij voor vele orthodoxen een bevrijding. Maar al is zijn opzet om zuivere openbaringstheologie te bedrijven, en zijn ,,nein'' tegen ieder bewust binnendringen van een vermenging met principia van het natuurlijke denken nog zo krachtig, er is méér voor nodig, om er voor te zorgen, dat niet ònbewust en a priori deze vermenging toch plaats vindt. Daarvoor is allereerst nodig een theologisch-kritische kenleer, d.i. een kenleer die niet alleen poneert, dàt zij aan het theologische denken andere principia ten grondslag legt dan die van het natuurlijke denken, maar die ook weet en duidelijk maakt, hóe zij zich van die principia van het natuurlijke denken kan bevrijden. Om dit te kunnen doen moet zij deze principia grondig doordacht hebben, d.w.z. moet zij de grote pogingen van het natuurlijke denken, om zichzelf zoveel mogelijk te zuiveren en kenkritisch te bevrijden van het àl te natuurlijke mee doordacht hebben. Want de theologische kenleer moet bewust nog kritischer staan t.o.v. het natuurlijke denken, dan de wijsgerige, en dit kan alleen het geval zijn, wanneer zij zich minstens even goed het hóe van haar kenkritische methode bewust is als de wijsbegeerte. Wanneer men meent, dat het voldoende is te verzékeren, dat men met het natuurlijke denken heeft afgerekend, zonder dat men er rekenschap van kan afleggen, hóe men dat dan gedaan heeft is men wel theologisch gerechtvaardigd in zijn bedoeling en in zijn geloof, maar ook alleen dáárin, want gewoonlijk zijn de wetenschappelijke werken van een dergelijke theologie niet geheel in overeenstemming met dat geloof. Want het natuurlijke denken, dat niet bewust en methodisch, dus kenkritisch wordt overwonnen, sluipt altijd, wanneer men meent het door de voordeur eruit geworpen te hebben, door de achterdeur weer binnen. Barths dogmatiek is hier m.i. niet aan ontkomen. Ook bij hem is er nog een vermenging van principia van het natuurlijke denken met die van het theologische denken.

Dit is het wat mede de controverse tussen Bultmann en Barth in het leven geroepen heeft. Want ook Bultmann wil in de eerste plaats zuiver wetenschappelijk theoloog zijn; ook hij wil een theologie die zich bevrijd heeft van een vermenging van het natuurlijke denken met het theologische denken. Immers door deze vermenging ontstaat juist het mythologische denken, dat volgens hem ook nog in de

bijbel voorkomt. (Vgl. zijn *Neues Testament und Mythologie*, in H. W. Bartsch, *Kerugma und Mythos* I, Hamb., 1952, S. 22). Het gaat hem bij zijn programma van de Entmythologisierung niet in de éérste plaats om een poging de theologische leerstukken te harmoniseren met het moderne natuurwetenschappelijke wereldbeeld, maar bovenal om het theologische wetenschappelijke denken tenminste éven kritisch wetenschappelijk te laten zijn als het natuurlijke wijsgerige. ,,Es handelt sich aber gar nicht nur um die Kritik, die vom naturwissenschaftlichen Weltbild ausgeht, sondern ebensosehr, ja im Grunde noch vielmehr um die Kritik, die *aus dem Selbstverständnis des modernen Menschen* erwächst'' (t.a.p. S. 18. Curs. van B.). De hele kwestie van het wereldbeeld is secundair; zij vloeit uit het Selbstverständnis van de mens voort, omdat hierdoor zijn kenkritische instelling bepaald wordt. (Het lijkt mij, dat Dr. J. M. de Jong, in zijn overigens zo belangwekkende dissertatie over Bultmanns theologie (*Kerugma*, Assen 1958) dit primaat van de kentheoretische problematiek niet voldoende gehonoreerd heeft, en de bespreking van de secundaire daarop gegronde kwestie van het wereldbeeld te veel in het middelpunt van zijn beschouwing heeft geplaatst, waardoor m.i. aan Bultmanns eigenlijke ,,Anliegen'' niet helemaal recht gedaan wordt.)

Hoewel Bultmanns eis, dat de theologie niet een vermenging mag zijn van theologische met allerlei naïef-realistische vooronderstellingen (de voorstellingen aangaande een voorhanden-zijn van de objectieve en verfügbare wereld etc.), theologisch legitiem is, en in zoverre zijn opzet tot Entmythologisierung te waarderen is, is het toch de vraag of zijn poging kans van slagen heeft. Hij zet nl. zijn polsstok niet vèr genoeg, om vanuit een mythologiserende theologie naar de overkant van een zuivere theologie te kunnen springen. Hij zoekt immers zijn steunpunt in het Selbstverständnis des modernen Menschen, in het bijzonder in Heideggers kentheoretische, wijsgerig-fenomenologische standpunt. Hoewel dit ver verwijderd is van het naïef-realisme, is het toch vanuit de theologie gezien nog niet kritisch genoeg ingesteld ten opzichte van het natuurlijke denken. Het is ook zelf nog een wijze van het natuurlijke denken. Zijn reductie en epochè t.a.v. de natuurlijke kenhouding is niet universeel genoeg, zomin als die van Heideggers leermeester Husserl. Daarom voert Bultmanns poging tot ontmythologisering ook niet tot zuivere theologie, maar tot een nieuw mythologoumenon, tot een nieuwe vermenging van het natuurlijke en het theologische denken.

Bonhoeffer heeft deze dingen zuiver gevoeld. Hij schrijft, in verband met zijn gedachten over de ,,Religionslosigkeit", over Bultmann: ,,Meine Meinung dazu würde heute die sein, dass er nicht ,,zu weit", sondern zu wenig weit gegangen ist" (*Widerstand und Ergebung*, München, 1955, S. 183). ,,Bultmanns Ansatz ist eben im Grunde doch liberal (d.h. das Evangelium verkürzend), während ich theologisch denken will" (t.a.p.).

Ik ben het met deze opvatting van Bonhoeffer eens, evenals met zijn beoordeling van Barths theologie als een ,,positivistische Offenbarungslehre". Dit laatste oordeel heb ik in andere woorden in mijn dissertatie, *Hegels Phaenomenologie des Geistes en de Theologische Kenleer* (Haarlem, 1953), waarin ik pleitte voor een kritisch-dialectische methode van theologisch denken, ook uitgesproken (t.a.p., blz. 158). Ik wees er daar op, dat het voor de theologie niet voldoende is, om van uit het eigen standpunt der openbaringswaarheid de theologische waarheid te expliceren en van het natuurlijke denken te eisen, dat het zich eerst blindelings op hetzelfde standpunt stelt, om daar, op dat niveau, het gesprek met de theologie te voeren. Omgekeerd mag de theologie zich ook niet op het standpunt van het natuurlijke denken stellen om op dat niveau het gesprek te beginnen. De theologie zal de verbindingsweg tussen beide niveaus moeten kennen om deze te kunnen aanwijzen. Daartoe zal zij de kritiek, die het natuurlijke denken reeds immanent op zichzelf heeft uitgeoefend radicaal moeten voltooien en de weg moeten aanwijzen, waarlangs het natuurlijke denken zich boven zichzelf ziet uitgewezen en zich gedrongen voelt zichzelf te transcenderen. Het is het plus der theologische waarheid, dat zij een radicalere kritiek op het natuurlijke denken inhoudt dan de meest kritische wijsbegeerte, maar zij kan van dit plus alleen maar gebruik maken, wanneer zij niet alleen weet te zeggen, dàt deze kritiek er is, maar wanneer zij deze kritiek ook in zijn innerlijke gang kan expliceren. Eerst dan zal de theologie ook zichzelf volledig aan haar eigen waarheidscriterium kunnen toetsen en zich van de eigen zuiverheid kunnen overtuigen, omdat zij eerst dan werkelijk zal wéten wat theologisch denken betekent.

Kraemer schijnt in zijn *Religion and the Christian Faith* (London, 1956), min of meer in dezelfde richting te denken als ik, wanneer hij de gedachte van E. la B. Cherbonnier overneemt, dat de theologie zal moeten zoeken naar een ,,Biblical metaphysic" (t.a.p., p. 446). Hij besluit zijn boek met hetzelfde beeld te gebruiken voor de christelijke denker, (nl. Jakob-Israël, hinkende na zijn strijd met

God), waarmee ik mijn oratie *Het Midden en de Middelaar* (Haarlem 1954) beëindigde. Maar de wijze, waarop hij Tillich bestrijdt, doet mij vrezen dat bij hem een ,,bijbelse metafysica'' toch nog te zeer gegrond zou zijn in een ,,openbaringspositivisme'', evenals dat met Barths dogmatiek nog het geval is. Wanneer Tillich stelt dat er een ,,intellectual conversion'' is waardoor men tot de ontologie komt, en dat deze bekering analoog is aan de bekering waarvan de bijbel spreekt, dan wijst Kraemer iedere analogie af, en betoogt hij dat in het eerste geval alleen metaforisch van bekering gesproken kan worden. Dit lijkt mij niet alleen onjuist, maar schijnt ieder theologisch interesse in de copernicaanse wendingen die in de wijsgerige kenleer hebben plaats gevonden ook uit te sluiten, hetgeen zeker tot schade van de theologische kenleer zou zijn. ,,Want de kinderen dezer wereld gaan ten aanzien van hun geslacht met veel meer overleg te werk dan de kinderen des lichts''. Wanneer de theologie niets van de wijsbegeerte zou willen leren, waar het b.v. kentheoretische methodiek betreft, dan is het gevaar groot, dat zij daarin ook niet boven de wijsbegeerte zal uitgroeien. Dan zal de dogmatische instelling der theologie het enige alternatief zijn. Dit betekent niet dat de wijsbegeerte volgens mij een soort voorportaal voor de theologie is, een beeld dat Kraemer terecht afwijst, (t.a.p. p. 445), maar het betekent wel, dat er een zekere analogie is tussen de weg der wijsgerige en die der theologische kenkritiek.

Wij keren daarmee tot onze, enkele bladzijden tevoren gestelde hoofdvraag terug. Is er zoiets als een zuiver theologische fenomenologie mogelijk, een kenkritische wetenschap, die de weg beschrijft vanuit het natuurlijke denken tot de wijsheid, die niet van deze wereld is maar ons in Jezus Christus is geopenbaard door de Heilige Geest?

Wij kunnen hier nog niet diep op de methode die een dergelijke theologische fenomenologie zou moeten volgen ingaan, maar hoogstens enkele heenwijzingen geven. Er zijn in de nieuwere wijsbegeerte twee grote uitgewerkte voorbeelden van een systematische kenkritiek, nl. Hegels *Phaenomenologie des Geistes* en Husserls *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und Phaenomenologischen Philosophie*. Beide stoelen op de grote programmatische arbeid van Kants *Kritik der reinen Vernunft*, en geven daarvan een verschillende interpretatie en uitwerking. Hegel laat zien hoe het menselijk weten, door innerlijke nood-zakelijkheid gedreven, zichzelf zuivert en door ,,opheffing'' van de naïeve vormen van weten uiteindelijk zich ver-

heft tot ,,die reine Aether der Vernunft'', waarin het absolute weten geschiedt in de innerlijke beweging van het levende begrip. Bij Husserl ontbreekt het bewijs van de innerlijke noodzakelijkheid van de zelfkritiek der rede. Hij stelt zich van de aanvang af op het standpunt, dat de wezenlijke waarheid in het zuivere transcendentale bewustzijn gegeven is, en voltrekt daarom, als het ware van buiten af, dogmatisch, zijn fenomenologische reducties ten aanzien van het natuurlijke denken. Heidegger heeft in *Sein und Zeit* getracht deze uiterlijke methode van kenkritiek te verlaten en, aanvangende bij de ,,Alltäglichkeit des Daseins'', zijn Daseinsanalyse langs de weg van een innerlijke ontwikkeling te volvoeren. Daarmede is zijn werk een zuiverder analogie van Hegels *Phaenomenologie des Geistes* dan dat van zijn leermeester Husserl.

Een theologische fenomenologie zal zeker niet de tendens kunnen hebben een immanent noodzakelijke ontwikkeling van het natuurlijke bewustzijn tot het christelijke bewustzijn aan te tonen. Daarvoor is de christelijke bekering van het denken te zeer een duidelijke ,,sprong''. Weliswaar is ook een wijsgerige bekering tot de zuivere rede niet een zó geleidelijke wending dat het existentiële sprongkarakter daaraan ontbreekt, maar de drijfveer tot deze overgang is daar als zuiver immanent gesteld, terwijl de drijfveer voor het christelijk bewustzijn wel immanent ervaren wordt, als testimonium Spiritus sancti internum, maar tegelijk als uitgaande van een transcendent gegeven, de historische openbaring in Jezus Christus. Het is het ,,Filioque'', dat zich verzet tegen een gesloten immanente theologische fenomenologie van de geest. De Waarheid is nu eenmaal ,,in geen mensenhart òpgekomen'', maar over de mens uìtgestort. Maar dit transcendente moment in de christelijke waarheid behoeft daarom het theologische denken nog niet te dwingen tot een eenzijdig-aprioristische dogmatische constructie met een slechts uiterlijke kritiek op het natuurlijke denken. Een zuiver christocentrische dogmatiek zoals Barth ons schenkt is hier licht toe geneigd, omdat zij zich te eenzijdig aan het transcendente moment der openbaring oriënteert. Barth volgt de grote traditie van de orthodoxe theologie hierin, dat hij in wezen de Heilige Geest subordineert aan de Zoon. Dit blijkt ook duidelijk uit zijn triniteitsopvatting in zijn *Kirchliche Dogmatik* I, 1. Wel erkent hij daar het ,,Filioque'', maar van de dialectische tegenkant daarvan, een verwekt zijn van de Zoon door de Vader èn door de Heilige Geest wil hij expressis verbis niet weten (t.a.p. S. 508 ff.). Wij geloven dat het bijbels juister is, naast het

,,Filioque'' ook een ,,Spirituque'' te erkennen (natum ex Patre Spirituque) en daarmee het immanente moment van de openbaring niet eenzijdig te subordineren aan het transcendente moment. Dit betekent niet het openzetten van een deur voor algemene ,,spiritualisering'' van de waarheid, maar het inzicht in de gelijkwaardigheid van een pneumatocentrische theologie, naast, en in dialectische eenheid mèt, een christocentrische theologie.

Een theologie van de Heilige Geest zal om te beginnen een theologische fenomenologie van de geest zijn. Een van de momenten hieruit zal ook een theologische fenomenologie van de religieuze verschijnselen en van de religies zijn, terwijl een ander moment een fenomenologie van de wetenschappen en van de wijsbegeerte in hun verschillende verschijningsvormen zal zijn. Tenslotte zal zij het overgaan van religie en wijsbegeerte in hun culminatiepunt waarin zij zich verenigen (nl. in de religieus-ontologische mystiek) naar het christelijk geloof moeten beschrijven, voor zovèr dit als immanent geschieden te beschrijven valt. Voor zover het als ,,sprong'' niet te beschrijven is, omdat het gegrond is in de afgrond der genade en der vrijheid, wordt juist in die onbeschrijfbaarheid de ,,óórspronkelijkheid'' van beide openbaar.

Hoewel het eigenlijk strijdt met zijn subordinatiaanse pneumatologie heeft Barth toch de principiële mogelijkheid van een theologie van de Heilige Geest erkend. In zijn *Die Prot. Theologie des* 19. *Jahrh.* heeft hij naar aanleiding van zijn bespreking van Schleiermachers theologie hierover gespoken (t.a.p. S. 410 f.). Hij is daar van mening dat Schleiermacher er niet in geslaagd is zulk een theologie van de Heilige Geest te geven. Ik geloof, dat hij hierin gelijk heeft. Het gaat nl. bij deze laatste niet om een natuurlijke beschrijving van het vrome of religieuze bewustzijn, maar om een theologische beschrijving van de bewustzijnsverschijnselen, dus vanuit het bewustzijn van het geloof.

Maar zoals het leerstuk over de Heilige Geest in de ontwikkeling van het dogma pas laat aan de orde gesteld werd en eigenlijk nog nooit volkómen doordacht is, zo zal ook een theologie van de Heilige Geest wel eerst dàn ontstaan, wanneer eerst de andere dogmatische mogelijkheden zich vervuld hebben.

KANTTEKENING

DOOR

K. A. H. Hidding

Leiden

Enkele kanttekeningen op het artikel van coll. Oosterbaan mogen hieronder volgen:

1. Zowel de wijsgerige als de godsdienstfenomenologie zijn nog zo zeer in wording, dat men onmogelijk van *de* godsdienstfenomenologie kan spreken. Ik kan dus geen citaten van coll. Bleeker voor mijn rekening nemen of mijn opvattingen als representatief voor anderen beschouwen.

2. Onder epochè is m.i. niet te verstaan het afzien van het bestaan der werkelijkheid, maar het zich bewust maken en zo goed mogelijk afzien van vooropgezette meningen, ,,Geltungen'', vooronderstellingen, vooroordelen en dergelijke, die elk mens als historisch bepaald wezen onvermijdelijk t.a. hiervan heeft, positivistische, idealistische of van welke aard ook. Waar in de fenomenologie de intentionaliteit zo centraal staat is de werkelijkheid evenmin als het bewustzijn hiervan, die elkaar onderstellen, ooit uit te schakelen; het menselijk zijn is als zodanig een être au monde (Merleau Ponty), waartoe het behoort en waarheen het tegelijk transcendeert. En te meer niet omdat de fenomenologie tot het wezen hiervan wil doordringen, hoe hachelijk zulk een ondernemen ook is daar de totale reductie uitgesloten is. Oosterbaan zegt: ,,de godsdienstfenomenologie denkt altijd dat zij onmiddellijk over voorhanden ,,verschijnselen'' oordelen kan... en beseft niet dat het in werkelijkheid altijd slechts haar eigen voorstellingen aangaande die verschijnselen zijn, die zij vanuit haar vooronderstellingen beoordeelt''. Dit oordeel lijkt mij volstrekt onjuist; alleen de fenomenologie houdt zich aan de N.T. opdracht: ,,oordeelt niet'', en tracht tot de intuïtieve ,,Wesensschau'' te komen door juist de verschijnselen in hun recht te laten en een beeld van hun wezen te geven zonder ze door het oordeel er over in objecten en begrippen te veranderen. Onder natuurlijke denkwijze is allerminst slechts de zgn. naïef realistische te verstaan, maar vallen alle oordelen over het hoe en wat der werkelijkheid, die als zodanig de zuivere aanschouwing beletten en dus tijdelijk tussen haakjes moeten worden geplaatst. Het moet niet alleen gaan om ontmythologiseren, maar evenzeer en nog veel intensiever om ontratio-

naliseren, niet slechts in de godsdienstfenomenologie, maar in heel het theologische denken, zoals dit zich eenzijdig in de westerse cultuur heeft ontwikkeld.

3. Niet de geest, doch de gelovige mens, met huid en haar, als lichaam en als geest, is voor de godsdienstfenomenoloog het centrale verschijnsel, dat hij wil verstaan. Deze verstaat naar zijn, nooit zelf bepaalde of gekozen, maar wezenlijk veranderlijke structuur Gods openbaring als heilige macht, heilig recht of heilige liefde, uiteraard zonder dat God hierdoor zou ophouden mysterie te zijn. Hoe men een van deze drie ooit onwaar zou kunnen noemen, is onbegrijpelijk. En evenmin is het in te zien dat liefde ooit zonder macht en recht denkbaar zou zijn. Het gaat hier in het geheel niet om een theoretische, maar om de existentiële waarheid, die ratio en logica transcendeert. De absoluutheid van de godsdienst staat hier op het spel, die de gelovige belijdt, maar de buitenstaander slechts met de grootste onbevooroordeeldheid kan benaderen. Het spreekt van zelf dat innerlijke tegenstrijdigheden hierbij onvermijdelijk zijn: ,,absoluutheid is geen eindig begrip; zij kenmerkt een oneindige werkelijkheid'' (Kristensen). Zodra de logica hier het laatste woord wil hebben, verwordt ze tot logicisme.

4. De dogmatiek van Barth zie ik als in haar uitgangspunt wezenlijk verouderd en steriel, allereerst op grond van haar inherente objectivisme, dat evenals het subjectivisme overwonnen moet worden. Dit neemt niet weg dat men mag en moet protesteren als men meent dat aan de menselijke waardigheid geweld wordt aangedaan door de mens als zodanig de gave van het geloof te ontzeggen. Zo lang wij tenminste leven in een vrije wereld en waarde hechten aan de christelijke vrijheid.

DER HEILIGE GEIST IN DEN SCHRIFTEN DES NIKETAS STETHATOS

VON

L. H. GRONDIJS

Scheveningen

Für eine richtige Beurteilung von Niketas Stethatos' Wortgebrauch, Gotteslehre und Asketik, darf man nicht die Tatsache aus dem Auge verlieren, dass er ein begeisterter Schüler, Bekenner und Biograph des grössten Sehers gewesen ist, dessen die orthodoxen Kirchen sich rühmen können, des Symeon Junior, den er verherrlicht und dessen Lehren er in weiten Kreisen verbreitet hat. Einzelne geringe Abweichungen ausgenommen, hat er die Tradition unverändert weitergeführt, welche von Symeon in die byzantinische Mystik eingeführt worden ist, und bis am heutigen Tage auf dem Heiligen Berge und in zahlreichen anderen Klöstern gelehrt und befolgt wird.

Als er seine eigenen mystischen Erlebnisse beschrieb, lehnte Symeon sich häufig an die asketischen Erfahrungen der frühesten Wüstenväter und auch späterer Anachoreten an. Dabei hat er nicht immer die übliche Terminologie gebraucht, und die rechtgläubigen Lehren der Kirchenväter zu Rate gezogen, obwohl er diese gelegentlich erwähnt, ohne jedoch eine gründliche Kenntniss ihrer Schriften zu bekunden. Bei der Beurteilung solcher Autoren wie Symeon und seine Nachfolger desselben Stiles, soll man deshalb versuchen, sich zuvorderst die Kenntniss ihrer besonderen Idiome und abweichenden Lehrmeinungen anzueignen, welche sie sich ausgewählt hatten um ihre überraschenden inneren Erfahrungen und deren Deutungen zum Ausdruck zu bringen.

Wohl hatte das „göttliche" Licht, das unaufhörlich in Niketas Lebensbeschreibung des Symeon wiederkehrt, schon bei Plotin den Seher mit dem Einen verbunden, und dies war auch von den späteren Neoplatonikern den Weisen in Aussicht gestellt. In frühchristlichen Erzählungen hat es mehrere Asketen als Belohnung ihrer frommen Übungen und als Ankündigung geheimer Offenbarungen umgeben. Aber bei Symeon, wie später bei den Hesychasten und ihrem Wortführer Gregorios Palamas, ist es ein unerschaffenes Licht gewesen. Dieser Lichtglanz der allmählich in der Ostkirche mit Christus' Glorie in der Transfigurationsszene identifiziert werden

sollte, hat bei Symeon schon alle Charakteristiken des in der abendländischen Theologie rein metaphysisch gehaltenen „lumen gloriae" in sich aufgenommen, und kündete in seiner Mystagogie ein integrales Herabsteigen der Gottheit in den Begnadeten an.

Tatsächlich hatte Symeon das Licht, das den Seher in seiner kontemplativen Euphorie umschliesst, und das auch in der abendländischen Hagiographie eine nicht immer klare Deutung empfangen hatte, als eine Offenbarung Gottes interpretiert. Er hat ihm überdiess eine für das Abendland unannehmbare Henosis-lehre hinzugefügt, die zwar von zeitgenossischen byzantinischen Theologen bestritten, aber dennoch vom Patriarchat als ein Theologumenon zugelassen wurde, weil sie mit der Trinitätslehre in Übereinstimmung gebracht werden könne. Es ging hier um nichts weniger als um eine Reinkarnation des Logos im Asketen während seiner tiefsten Askese.

Vor drei Jahrhunderten ist Symeon, auf Veranlassung des Dominikaners Franz Combefis wegen verdächtiger Lehren von den damaligen Redaktoren der Acta Sanctorum keines Platzes unter den anerkannten christlichen Heiligen gewürdigt worden. In den letzten Dezennien hat sich unter den abendländischen Theologen eine Umkehr zu seiner Gunsten vollzogen. Combefis' Argument, dass in Symeon's Unterricht die Quelle der hesychastischen und vor allem der palamitischen Verirrungen zu finden sei, wirft jedoch noch heute einen Schatten über jeden Versuch im katholischen Abendland, sich um ein gesundes Verständnis der merkwürdigen Anschauungen Symeons und Niketas' zu bemühen, welche so tief in die Mönchsmystik des christlichen Ostens eingedrungen sind.

Der neuerdings den Kirchen griechischen Ritus gegenüber eingeleiteten Annährungspolitik des katholischen Abendlandes darf man den guten Willen zutrauen, ein genaues Studium der theologischen, liturgischen und mystischen Systeme zu unternehmen, die eine Erbschaft der byzantinischen Kirche sind, und heute ein wesentliches Element im Leben der orthodoxen Kirchen ausmachen. Leider findet man in diesen Versuchen, den von den rein katholischen Lehrsätzen abweichenden ostchristlichen religiösen Meinungen innerhalb eines etwas erweiterten katholischen Lehrgebäudes, irgendeinen Platz zu gewähren, alle Kunstgriffe und Missverständnisse wieder, welcher jede Apologistik sich zu bedienen pflegt.

Vor einigen Jahren habe ich in den *Studia Catholica* in einer Polemik mit einem meiner Nijmeegschen Kollegen [1]), eine Warnung

[1]) t. XVII, 6. pp. 353–359.

ausgesprochen vor den Gefahren, welchen – bewusst oder unbewussterweise – die kirchlichen Apologisten in ihren Polemiken sich aussetzen, wenn sie 1. den Eindruck wecken wollen, dass die Unterrichtung der grossen Kirchen während neunzehn Jahrhunderten ein homogenes Ganzes gebildet hat, und 2. wenn sie versuchen, um der Annäherung zum christlichen Osten willen, alle Unterschiede zwischen dem katholischen und dem orthodoxen Katholizismus zu minimisieren.

Für eine rein wissenschaftliche Behandlung der kirchengeschichtlichen Probleme kann die Anwendung apologistischer Methoden nur schädlich sein, und es ist erwünscht, die aus kirchlichem Gesichtspunkte vielfach verdienstlichen Deutungsversuche nicht immer ernst zu nehmen. So stossen wir – um nur einige Beispiele anzuführen – in den Dogmengeschichten auf die absichtliche Verschweigung der apollinaristischen oder wenigstens den Apollinarismus nahe streifenden Christologie des H. Athanasios, der aphthartodeketischen Verirrungen des H. Hilarius, der oft mit dem Monophysitismus verwandten Christologie des H. Gregorios von Nyssa, der vom H. Augustinus in seinen späteren Schriften entwickelten gefährlichen Lehrmeinungen, etc.

Ein treffendes Beispiel der bei den abendländischen Theologen der ostchristlichen Gotteslehre gegenüber eingewurzelten Vorurteile findet man selbst bei verdienstlichen Theologen wie M. Jugie: in seinem bekannten Aufsatze im *Dict. de Theol. Cath.* wendet er behufs einer kritischen Behandlung des palamitischen Gottesbegriffes unermüdlich auf dessen Usia-Energeiai-Lehre die aristotelisch-thomistischen Kategorien des (abstract) Einen, des actus purus, des primum movens u.s.w. an, während allgemein bekannt sein könnte, dass die nach-dionysische Theologie im Osten sich in der spätneoplatonischen Begriffswelt bewegt. Es geht dort um eine Denkart, wo das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten nicht immer gültig ist. Zur Verbreitung solcher „Missverständnisse" hat viel beigetragen, dass die Präposition ὑπέρ, welche seit dem Areopagiten den logischen Kategorien der klassischen Philosophie vorangestellt worden ist in der Absicht, ganz neue (meta) logische Begriffe anzudeuten, immer – in der Migne'schen Tradition – als Anzeichen eines Komparatifs oder Superlatifs übersetzt worden ist. Es wäre ebenso ungereimt, einer geometrischen Konfiguration im Riemannschen Raume dieselben Eigenschaften zuzuschreiben, welche das gleichnamige Gebilde im Euklidischen Raume innehat.

Eine verschiedene, aber ebenso unwissenschaftliche Methode wird von mehreren Apologisten bei der Deutung und Zusammenfassung mystischer Schriftsteller aus der byzantinischen Welt angewendet. Weil diese öfter, trotz ihrer von der abendländischen Dogmatik stark abweichenden Lehren, in der orthodoxen Frommigkeit eine zentrale Stellung einnehmen, ziehen viele katholischen Apologisten, in ihrem Bestreben die orthodoxen Ansichten so nahe wie möglich an ihre eigenen Lehren anzurücken, es vor, entweder den Sinn gewisser auffallender Sentenzen abzuschwächen, oder den in der in orthodoxen Kreisen üblichen Terminologie ganz verschiedene Termini zu unterschieben.

Grosses Ärgernis erregen zum Beispiel immer die starken Ausdrücke, mit welchen viele byzantinischen Mystiker das Herabsteigen der göttlichen Personen in den begnadeten Seher beschreiben. Es ist ausser allem Zweifel, dass Autoren wie Symeon Junior, Niketas Stethatos und ihre zahlreichen Nachfolger eine wirkliche Verschmelzung mit Gott in der asketischen Ekstase gelehrt haben, welche an die alten Mysterienideen erinnert. So lässt I. Hausherr in seiner bekannten Arbeit über Symeon den Neuen Theologen gelegentlich einer Stelle in dessen Biographie durch seinen Schüler Niketas, wo dieser eine Einwöhnung des heiligen Geistes im Seher erwähnt, die Bemerkung fallen: ,,Toujours des métaphores!'' [1]). Es geht hier jedoch nicht um eine Metapher, sondern um eine auf inneren Erfahrungen gegründete und mit grosser Sicherheit formulierte Lehre. Man wäre geneigt, unsren zeitgenossischen Apologisten die früheren katholischen Polemisten vorzuziehen, weil die letzteren in ihrem kampflustigen Eifer jedenfalls die Irrlehren in deren nackten Wahrheit zusammenfassten. Die heutigen Apologisten und Kirchenhistoriker versuchen allzuoft, die in den mittelalterlichen byzantinischen Texten von ihrer eigenen Orthodoxie abweichenden Stellen als nachlässig hingeworfene Sentenzen hinzustellen, und deren Ausdrücke derart zu mildern und zu glätten, dass sie schliesslich verdienen, als eine Art hybrider Auswüchse in ein nach katholischer Auffassung oekumenisches Gebäude aufgenommen zu werden.

Symeon und Niketas haben ein wirkliches Herabsteigen der göttlichen Personen in den Asketen gelehrt. Das Abendland hat nur in einzelnen Visionen, z.B. der H. Theresa, ähnliche Erscheinungen kennen gelernt, wo die Spanierin erzählt, Christus' leibliche Gegen-

---

[1]) I. Hausherr, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien* (Or. Chr. XI, 45), p. XXXIII.

wart neben sich gefühlt, seine Hände vor sich gesehen zu haben, und ein einziges Mal sogar den Heiland in seiner vollen Glorie – das erste Mal seit der Himmelfahrt reinkarniert – geschaut zu heben.

Bei Symeon geht es um etwas ganz anderes: mit seiner Lehre, dass das Wort sich, kaum anders als in seiner Mutter mit seiner eigenen menschlichen Natur, mit jedem Gläubigen zu einer Hypostase verbinden könne, und dass jeder Christ – sei es auch nur vorübergehend wegen seiner Sündhaftigkeit – Gottmensch werden könne, hat Symeon im byzantinischen Bereiche eine durchgreifende, wenn auch kurzlebige, mönchische Renaissance eingeleitet.

Er weiss es, wie neu und überraschend seine Lehre seinen Zeitgenossen vorkommen würde. Anderseits wäre es in seinen Augen sündhaft und ketzerisch, die Möglichkeit und grade die Notwendigkeit einer endlos wiederholbaren ,,Menschwerdung Gottes'' in Zweifel zu ziehen. ,,Ich schaudere und befürchte, dass du meinen Worten keinen Glauben beimessen werdest, und, o mein Bruder, aus Unwissenheit in eine Gotteslästerung verfallen, deine Seele in Gefahr bringest. Wie werde ich mich benennen, den (Gott) mit sich vereinigt hat? Zum Gotte, zum zweifachen Wesen, zwei Naturen in einer Hypostase, hat Er mich gemacht, und du siehest, dass Er mir eine doppelte Benennung verliehen hat. Dies ist die Unterscheidung: Mensch bin ich von Natur, Gott durch Gnade. Sieh, von welcher Gnade ich spreche, von der Einigung mit Ihm, sinnlich und dem Verstande nach, geistig und dem Wesen nach''.[1]) ,,Weil ich teilnehme an seinem Lichte, partizipiere ich an seiner Herrlichkeit, und mein Antlitz glänzet wie das Antlitz Desjenigen, nach wen ich mich sehne, meine Glieder fangen an zu glänzen, ich werde schöner wie die Schönsten, reicher als die Reichsten, mächtiger als die Mächtigsten, bei weitem über alles Sichtbare erhaben, nicht nur irdisch und an allem Irdischen teilhabend, sondern himmlisch und alles Himmlischen teilhaftig, und den Schöpfer aller Wesen in mir tragend''.[2]).

Kaum drastischer und überzeugender als in den folgenden Sätzen hätte Symeon seine Erfahrungen und Lehren zum Ausdruck bringen können: ,,Meine Hand, Verächtlicher der ich bin, und mein Fuss, sind Christus. Und Christi Hand und Fuss sind ich, Armseliger. Wenn ich die Hand bewege, so ist es wiederum Christus, dessen Hand die meinige ist. Erfasse dies: es gilt hier die untrennbare Gottheit. Bewege ich den Fuss? Sieh, wie er aufleuchtet. Sage nicht, dass ich

---

[1]) Ἔρωτες τῶν θείων ὕμνων (in Pontanus' Übersetzung) PG 120, col. 556 D.
[2]) ib. col. 532 D.

lästere, sondern stimme zu und bete Christum an, weil er dich so geschaffen hat. In Wahrheit, auch du, wenn du es so willst, könntest Teil an Ihm haben. Die Körperteile eines jeden von uns können Körperteile Christi werden, und Christus seine Körperteile. Alles Unschöne und Missgestaltete wird er schön und recht machen dadurch, dass er es mit der Schönheit und Glorie seiner Gottheit verziert. So werden wir, wie Götter, mit Gott eng verbunden, ohne irgend eines Makels an unsrem Körper, wir Alle, dem ganzen Körper nach, Christo gleichen, weil wir Alle den ganzen Körper Christi in dem unsren haben werden''[1]). Es ist deutlich, dass Symeon für das Herabsteigen des Wortes in Seele und Körper des begnadeten Sehers dieselben Ausdrücke benutzt als für des Wortes Menschwerdung in Maria[2]).

Weil Symeon sich die jedesmal flüchtige aber substanzielle Verschmelzung mit der Gottheit als eine Inkarnation in die menschliche Natur des Asketen gedacht hat, könnte hier anfänglich nur von der zweiten Person der Trinität die Rede sein. In seiner Doktrin treten jedoch, mit dem Logos, auch die beiden andren Personen der Dreifältigkeit in die gereinigte Natur des Sehers hinein. Wiederholt hat er den Nachdruck gelegt auf eine völlig zusammenhangende und kaum differenzierte Wirkung der drei Personen. Gegen jede Form des in der griechischen Theologie von den frühchristlichen Dynamis-Lehren ererbten Subordiatianismus hat er sich, ohne Namen zu nennen, zur Wehr gesetzt. In der von ihm selber erfahrenen Hinausergiessung der Trinität sieht er hauptsächlich die Eine Substanz, worin ,,keine der drei Personen eine erste Stelle einnimmt, und keine der Grund einer andern ist''[3]). Zu wiederholten Malen kommt er auf die Unzertrennlichkeit der drei Personen zurück; überall wo eine von Ihnen sich geltend macht, da treten auch beide anderen hervor[4]). Ich hebe diese theologische Ansicht des Symeon (und des Niketas) auch deshalb besonders hervor, weil sie einen bemerkenswerten Satz des letzteren Autors, auf den ich später zurück-

---

[1]) ib. col. 532 B.

[2]) ,,τοιγαροῦν καὶ ὁλοψύχως πιστεύοντες καὶ μετανοοῦντες θερμῶς συλλαμβάνομεν .. τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν ὡς ἡ παρθένος''. ,,μακάριος ὁ τὸ φῶς τοῦ κόσμου ἐν ἑαυτῷ μορφωθὲν θεασάμενος, ὅτι αὐτὸς ὡς ἔμβρυον ἔχων τὸν Χριστὸν μήτηρ αὐτοῦ λογισθήσεται'' (Coislin 292, f. 194-r und f. 296-v; v. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt*, p. 91).

[3]) ,,τὰ γὰρ ἀεὶ ἡνωμένα καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ὄντα ἀλλήλων πρῶτα εἶναι οὐ δύνανται, ἤ ἀλλήλων αἴτια εἶναι δύνανται'' (Coislin 292, f. 160 r. Holl p. 104).

[4]) ''... πανταχοῦ διδάσκων σε τὸ ἀχώριστον καὶ ὁμοούσιον τῆς ἁγίασ τριάδος· καὶ ὅτι ὅπου ὁ υἱὸς, ἐκεῖ καὶ ὁ π(ατ)ὴρ, καὶ ὅπου ὁ π(ατ)ὴρ, ἐκεῖ καὶ τὸ πν(εῦμ)α, καὶ ὅπου τὸ πν(εῦμ)α τὸ ἅγιον, ἐκεῖ (καὶ) τὸ πᾶν τῆς τρισυποστάτου θεότητος, ὁ εἵς θ(εὸ)ς καὶ π(ατ)ὴρ σὺν υἱῷ καὶ πν(εύματ)ι τοῖς ὁμοουσίοις ὁ ὤν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, 'Αμήν...'' (Coislin 291 f. 194 r).

kommen werde, klar beleuchtet [1]). Eine der misslichen Fragen, welche sein Gegner, der Synkellos Stephanos, ihm gestellt hat, betraf deshalb die von Symeon in Gefahr gebrachte Differentiation innerhalb der Trinität: „Löse mir das folgende Problem; unterscheidest du den Sohn und den Vater durch eine vernunftgemässe, oder durch eine reelle Distinktion?" [2])

Das völlige Hineintreten der Trinität in den Seher bezeugt Symeon öfters; meistens erwähnt er neben dem Logos den H. Geist, wobei er gerne das Paulinische Wort: „ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν (II Cor. 3, 17) anführt. „Das Himmelreich (*das dem Asketen, Symeon's Lehre zufolge, schon auf Erden zuteil werden kann*) ist ein Teilhaben am Heiligen Geiste. Dies ist die Bedeutung des Schriftwortes: das Himmelreich ist innerhalb Ihrer (Luc. 17, 21) dass wir versuchen sollen, den H. Geist zu empfangen und zu besitzen"[3]). „...damit Sie Götter werden und, wie Paulus sagt, im zweifachen Wesen, vollständig in doppelter Natur, und in gepaartem Willen, innerhalb ihrer die ganze Glorie Gottes innehaben werden"[4]). „...in ihnen wohnen gänzlich der Logos mit dem Vater und dem Geiste"[5]).

In dieser Doktrin Symeons muss man einen gänzlich unerwarteten und verblüffenden, aber in den damaligen klösterlichen Sphären annehmbaren Folgesatz der orthodoxen Trinitätslehre und Christologie erblicken. Sie war geeignet dem byzantinischen Mönchtum, dem in den Ostkirchen immer der ehrenvollste Platz eingeräumt worden war, eine unerreichbare Überlegenheit über das weltliche Priestertum zu verleihen. Auf die Dauer konnte sie dem Mönche die Wiedererstattung der Altarprivilegien sichern, welche ihm in folge der areopagitischen Sakramentslehre genommen und den Weltpriestern vorbehalten worden waren.

In ihrem Kampfe gegen solche mönchische Vermessenheiten hat öfters die Prälatur der Hauptstadt Stellung nehmen müssen, und der bekannte Streit zwischen Symeon und seinem gelehrten Feinde, dem Synkellos Stephanos, welcher anfänglich vom Patriarchen Sergios zu Günsten des letzteren entschieden worden war, bildet nur eine Episode des jahrhundertelangen Kampfes zwischen den zwei grossen Kirchenmächten. Schliesslich hat der Patriarch nachgeben müssen. Freilich hatte eine Hofkabale unter Führung des Patrikios Genesios und andrer höfischer Verehrern des berühmten Mönches

---

[1]) Sieh S. 17. [2]) „Λυσόν μοι τὸ θεώρημα· πῶς, εἶπε, χωρίζεις τὸν υἱὸν ἀπὸ τοῦ πατρὸς, ἐπινοίᾳ ἢ πράγματι;" (*Vita Symeonis* f. 31. Hausherr p. 104).
[3]) PG 120, 352 AB. [4]) PG 120, 525 D. [5]) Coislin 292, f. 242 r. Holl p. 71/2.

den Patriarchen Sergios etwas schmieghafter gemacht („der Patriarch fürchtete sich, dass die Affäre vor dem Kaiser gebracht, und mit seiner eigenen feierlichen Verurteilung zum Abschluss käme".[1])

Für uns ist interessant, dass Symeon auch in der theologischen Kontroverse wieder zu Ehren gekommen ist. Vor seiner richterlichen Entscheidung hat der Patriarch die σύνοδος ἐνδημοῦσα zu Rate gezogen. Von den Metropoliten machte dem Symeon keiner einen Vorwurf, viele tadelten den Synkellos wegen seines Auftretens, viele andere priesen den Heiligen wegen seiner Gedanken und seines frommen Lebenswandels.[2])

Es scheint, dass die damalige byzantinische Theologie gegen Symeons überraschende, aber dennoch, oder vielleicht gerade deshalb, bald in die mächtige Mönchswelt eingedrungenen Neuigkeiten nichts einzuwenden hatte. Durch die Inkarnation des Wortes war die menschliche Natur in die göttliche Dreifältigkeit aufgenommen worden. Konnte es redlich sein, aus einem rein formal-dogmatischen Gesichtspunkte die Möglichkeit einer Einigung der Trinität mit irgend einem, nicht aus Maria geborenen Menschen gänzlich zu leugnen? Vor einem Wiederaufleben origenistischer Irrlehren brauchte man sich nicht zu fürchten. Weiterhin könnten Leiden, Tod und Auferstehung des Gottmenschen nur innerlich, im frommen Nachsinnen des Asketen, niemals aber historisch, wiederkehren, und dessen Versenkung in die gottmenschliche Tragödie – welche Symeon wiederholt beschrieben hat – konnte gerade durch die Präsenz des Wortes deren volle Tiefe ausfüllen. Symeon hat es unermüdlich gelehrt: die Oekonomie von Christus' Menschwerdung brachte unvermeidlich die Vollendung seines Opfers durch sein endlos wiederholtes Herabsteigen in die Gläubigen mit.

Weil in der Führung der Ostkirchen das Unfehlbarkeitsprinzip kaum irgendwo in Wirkung treten konnte, hat Symeons Lehre, in der Form irgend eines Theologumenons von den kirchlichen Behörden zugelassen, aber nicht in den offiziellen Unterricht aufgenommen, während einer ziemlich kurzen Zeit ihre Gültigkeit bewahren können. Sie fusste jedoch auf keiner kirchlichen Tradition und war ausschliesslich auf Symeons persönliche Erfahrungen ge-

---

[1]) „δείσας μὴ καὶ μέχρι βασιλέως τὰ τοῦ δράματος ἔλθῃ καὶ εἰς μεγάλην αὐτοῦ κατάγνωσιν ἀποβῇ, κελεύει ἐπὶ συνόδου ταῦτα ἀναγνωσθῆναι" (*Vita Sym.* f. 42 v; Hausherr, p. 142).

[2]) „πολλοὶ μὲν ἐκ τούτων τοῦ δραματουργοῦ κατεστέναζον τῶν τοιούτων τοῦ συγκέλλου, πολλοὶ δὲ καὶ ὑπερελάλουν τοῦ φρονήματος τοῦ ἁγίου καὶ τῆς καθαρᾶς πολιτείας αὐτοῦ." (*Vita Symeonis*, f. 42 v; Hausherr p. 142).

gründet. Seinem Zeugnisse haben seine Zeitgenossen Glauben beigemessen; kein Seher der späteren Zeit hat sie mit derselben Sicherheit nachempfunden.

DIE LEHRE DES NIKETAS STETHATOS

Symeons eingeweihter Schüler und Nachfolger Niketas Stethatos hat dessen Lehre unabgeändert verteidigt, entwickelt und verbreitet. Auch für ihn hat gegolten, dass sich die drei Personen der göttlichen Dreifältigkeit tatsächlich, vorübergehend aber in ihrer ganzen Fülle, in die Seele, den Geist und den Körper eines jeden Christen eintreten können.

Was ihn von Symeon unterscheidet ist, dass er dessen besonderer Vergöttlichungen nicht teilhaft geworden zu sein scheint, und deswegen selten auf eine ausführlichere Beschreibung der Henosis eingegangen ist. In seinen Ausführungen liegt der Nachdruck vielmehr auf einer gänzlichen Einwohnung des Heiligen Geistes, welchen er freilich, in Nachfolge seines grossen Lehrers, als Werkzeug des Logos einführt. Es ist Christus, der seinen Gläubigen die Gaben des H. Geistes spendet[1].

Auch bei Niketas treten alle Gnadenmittel, welche die Kirche den Gläubigen verleihen könne, zurück hinter den Vorrechten, welche die für jeden Menschen erreichbare göttliche Einwohnung sofort für ihn mitbringt. Die Taufgnade, die in den sakramentalen Handlungen verliehenen Charismata, jedes mündliche Bekenntniss zur christlichen Glaubenslehre, verlieren ihren Wert, falls sie nicht zur Henosis mit der Trinität führen. Niketas kehrt zur alten gnostischen Terminologie zurück, wenn er die ,,Psychikoi'', die ,,seelischen Christen'', d.h. die gewöhnlichen Gläubigen, welchen die Einwohnung der Dreifältigkeit nicht verliehen ist, von jeder Teilnahme am H. Geiste ausschliesst und ihnen damit alle Segnungen der genossenen Altargaben verweigert[2].

Wenn er auch den Nachdruck legt auf den Eintritt des H. Geistes in die menschliche Seele, so bringt dieser doch unmittelbar auch die Einwohnung der konsubstantiellen beiden anderen Personen, des Vaters und des Sohnes, mit sich[3]. Um diese göttlich-menschliche

---

[1]) ,,ὁ Βασιλεὺς Χριστὸς ὁ Θεός ...τὰς δωρεὰς διανέμων τοῦ ἁγίου αὐτοῦ Πνεύματος'' (*Physicarum capitum centuria secunda*, c. 42).

[2]) ,,ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ Πνεύματος ...κενοὶ γὰρ ὄντες Πνεύματος ἁγίου, ἄμοιροί εἰσι καὶ τῶν χαρισμάτων αὐτοῦ'' (ib. II, 6).

[3]) ,,ὅλος αὐτὸς ἐκεῖνος ὁ λόγος μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ πνεύματος οἰκεῖ ἐν αὐτοῖς'' (Coislin 291, f. 242 r; Holl p. 71/2).

Vollkommenheit zu erreichen, und sich zur „mystischen Theologie", d.h. zur restlosen Offenbarung der geheimnisvollsten göttlichen Wahrheiten, erheben zu können, muss der Gläubige die folgenden drei Phasen durchmachen: er muss die zweite (also die höhere) Apatheia des Geistes erreichen, nachher seine Seele durch Gebet, Reue und Tränen reinigen, und endlich die Einwohnung der göttlichen Dreifaltigkeit erhalten; dann werden die Erleuchtungen des H. Geistes, der Reinigung seiner Seele gemäss, ihr die Offenbarung der Geheimnisse des Himmelreiches, und die Enthüllung der in seiner Seele verborgen gebliebenen göttlichen Schätze bringen[1]).

Es geht hier also um eine reelle, erstaunlicherweise von neueren Apologisten geleugnete oder abgeschwächte Präsenz der Trinität im Seher. Niketas wendet dieselben Ausdrücke an, mit denen Symeon in seinem malerischen Stile seine persönlichen inneren Erfahrungen beschrieben hatte: die Einwohnung des H. Geistes im Gläubigen ist eine ἐπιδημία [2]), eine Partizipation, μετουσία [3]), ein Sichniederlassen, κατοίκησις [4]).

Diese Metusia des H. Geistes bedeutet für den Gläubigen nicht eine Teilnahme an *irgendeiner göttlichen Kraft*, sie verleiht ihm vielmehr eine wirkliche Vergöttlichung. „Ganz und gar transformiert sind wir, vergöttert, mit Gott eins geworden"[5]). Gedanke sowohl als Ausdruck sind seinem grossen Meister entlehnt. Bei Symeon fängt mit unsrer inneren Reinigung die Partizipation am H. Geiste an; ist die Berührung verwirklicht, so ist die Katharsis vollendet, und wir sind Götter geworden[6]).

---

[1]) „Τρίτην, τὴν ἐν ἡμῖν τῆς ἁγίας Τριάδος ἐνοίκησιν· ἐξ ἧς αἱ φωτοχυσίαι τοῦ Πνεύματος, αἱ πρὸς τὸ συμφέρον ἐν ἑκάστῳ τῶν καθαιρομένων γινόμεναι, εἰς φανέρωσιν τῶν μυστηρίων τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, καὶ ἀνακάλυψι τῶν κεκρυμμένων ἐν τῇ ψυχῇ θησαυρῶν τοῦ Θεοῦ". (*Practicorum capitum centuria* I, c. 1).

[2]) „.. τὴν καρδίαν καθαίρει διὰ δακρύων, καὶ πληροῖ γαλήνης αὐτὴν ἐν τῇ ἐπιδημί, τοῦ Πνεύματος· οὕτω δὲ τούτων διατεθέντων, διατρανοῦται ὁ Λόγος ἐντεῦθεν αὐτοῖς τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, καὶ ἐν θεωρίᾳ ἔρχονται τῶν μυστηρίων τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, καὶ αὐτῶν τῶν λόγων τῆς κτίσεως" (l.c. II, 40 auch II, 25; II, 46; II, 65 usw.).

[3]) III, 38. Der vollständige Text, sieh S. 12.

[4]) „Ἐν οἷς οὖν εἰσι καὶ ἀναθεωροῦνται τὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἐν αὐτοῖς ἐστι καὶ ἡ κατοίκησις τοῦ Θεοῦ" (II, 31).

[5]) „ἐν μετουσίᾳ δὲ τοῦ Πνεύματος γινομένοις ἡμῖν τοῦ Ἁγίου, καὶ τὴν καλὴν ἀλλοιουμένοις ἡμῖν ἀλλοίωσιν, ἐν τῇ ἀνακαινίσει τοῦ νόος ἡμῶν, τότε Θεὸς ὤν, Θεοῖς συνέσεται ἡμῖν, ὡς ἀπαθανατίζων τὸ πρόσλημμα" (II, 91).

[6]) „Τίς τὸ ἄστεκτον καὶ οὐράνιον πῦρ ἐν καρδίᾳ δεξάμενος, οὐ πυρωθήσεται καὶ λαμπρυνθήσεται καὶ τὰς τῆς θεότητος αὐγάσει καὶ αὐτὸς ἀστραπὰς κατὰ ἀναλογίαν τῆς καθάρσεως καὶ τῆς μετοχῆς τοῦ πυρός· ἡ γὰρ μετοχὴ τῇ καθάρσει, τῇ δὲ μετέξει συνέπεται κάθαρσις· τούτου δὲ γενομένου, Θεὸς ὅλος κατὰ χάριν ὁ ἄνθρωπος" (*Syméon le Nouveau Théologien. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, Edition J. Darrouzès A.A. Paris 1957. III, 59).

Man möchte geneigt sein, in dieser Hinsicht an die emphatischen Beschreibungen der neoplatonischen Einswerdungsvisionen zu denken. Der Gegensatz zwischen der Plotinischen oder der Proklischen Henosis, und dem hier erwähnten Schauen ist jedoch offenbar. Dort erhebt sich der menschliche zur göttlichen Nous durch ein Entfliehen aus dem Körper und der sinnlichen Welt, und die Henosis findet jenseits der intelligiblen Welt und der Σιγή statt, welche das ,,Eine'' oder das ,,Erste'' umgibt. Bei Symeon und Niketas handelt es sich – in der Umrahmung des Inkarnationsgedankens – um ein Herabsteigen (vermittelst eines Gnadenaktes) der Gottheit in ihrer ganzen Fülle in das ganze menschliche Komplex, in Geist, Seele und Körper, und grade auf die Umwandlung des Körpers wird oft der Nachdruck gelegt.

Die folgenden Sätze Symeons lassen auch nicht den geringsten Zweifel übrig an der physischen Realität dieser Transformation: ,,Derjenige, in dessen Innern das Licht des sehr heiligen Geistes entzündet ist, kann diesen Anblick nicht ertragen. Er stürzt, das Haupt voran, zu Boden. Er ruft und schreit in seinem Entsetzen und seiner Furcht vor dieser übernatürlichen Erscheinung, welche er erblicken und ertragen muss, und welche jedes Denken und Begreifen übersteigt. Er gleicht einem Menschen, dessen Eingeweiden entzündet sind durch ein Feuer, dessen Sengen er nicht aushalten kann, der deshalb ausser sich ist und seine Selbstbeherrschung verloren hat. Durch die Tränen welche er vergiesst, wird er erfrischt, aber flammt das Feuer seines Verlangens noch stärker auf. Dann fliessen die Tränen noch reichlicher, und durch dessen Ausfluss gereinigt, leuchtet er selbst noch glänzender auf. Wenn er dann, gänzlich entflammt, gleichsam (reines) Licht geworden ist, so wird das Wort wahr: ,,Gott, mit den Göttern vereint und von ihnen anerkannt'' und, vielleicht in dem Grade, wie er sich schon mit denen vereinigt hatte, welche mit ihm verbunden waren, und denjenigen geoffenbart, welche ihn erkannt hatten''[1]).

---

[1]) ,,Ὁ ἔνδον αὐτοῦ τὸ φῶς τοῦ παναγίου Πνεύματος ἔχων, μὴ φέρων τοῦτο ὁρᾶν, είς γῆν πρηνὴς πίπτει, κράζει τε καὶ βοᾷ ἐν ἐκπλήξει καὶ φόβῳ πολλῷ ὡς ὑπὲρ φύσιν, ὑπὲρ λόγον, ὑπὲρ ἔννοιαν πρᾶγμα ἰδῶν καὶ παθών· καὶ γίνεται ὅμοιος ἀνθρώπῳ ποθὲν ἀναφθέντι τὰ σπλάγχνα ὑπὸ πυρὸς, ὑφ᾿ οὗ φλεγόμενος καὶ τῆς φλογὸς τὸν ἐμπρησμὸν μὴ δυνάμενος φέρειν, ὑπάρχει ὥσπερ ἐξεστηκῶς· καὶ μηδὲ ἑαυτοῦ γενέσθαι ὅλως ἰσχύων, τοῖς δάκρυσι δὲ καταντλούμενος ἀενάως καὶ ὑπὸ τούτων καταψυχόμενος τὸ πῦρ ἐξάπτει τοῦ πόθου σφροδότερον. Ἐντεῦθεν τε τὰ δάκρυα προχέει πλειόνως καὶ τῇ τούτων ἐκχύσει πλυνόμενος λαμπρότερον ἀπαστράπτει· ὅτε δὲ ὅλως ἐκπυρωθεὶς ὡς φῶς γένηται, τότε πληροῦται τὸ φάσκον ''θεὸς θεοῖς ἑνούμενός τε καὶ γνωριζόμενος" καὶ τοσοῦτον ἴσως ὅσον ἤδη τοῖς συναφθεῖσιν ἡνώθη καὶ τοῖς ἐγνωσκόσιν ἀπεκαλύφθη" l.c. III, 21.

In Niketas' Texten kehren dieselben drastischen Ausdrücke wieder. Ohne sich auf ähnliche Visionen berufen zu können, welche die vorübergehenden Inkarnationen des Wortes im Seher begleiten, erwähnt er doch öfters nicht weniger fühlbare Eintritte des H. Geistes in seine Seele und seinen Körper, und entlehnt er dabei Ausdrücke Symeons: zum Beispiel, wo er sagt dass durch Ideen und Offenbarungen die tiefen göttlichen Wahrheiten durch den Logos denjenigen enthüllt werden, welche den H. Geist in ihren Eingeweiden (ἐν τοῖς ἐγκάτοις statt τὰ σπλάγχνα) empfangen hatten.[1]) Anderswo beschreibt er die Anwesenheit des H. Geistes als eine sinnlich fühlbare Präsenz, als das Eindringen einer unaussprechlichenKräftesteigerung und eines herrlichen Duftes, so dass dessen Wohlgeruch seine ganze Körperform durchströmt, und er sich dann nicht mehr innerhalb der Grenzen seines natürlichen Wesens halten kann.[2])

Wie in der Lehre Symeons, wird bei Niketas der Gläubige, in dem der H. Geist seinen Eintritt (ἐγκατοίκησις) genommen hat, gänzlich von ihm ausgefüllt und gelenkt; die Früchte sind Tröstung, seelischer Frohsinn, Sündenvergebung, seelische Ruhe, Austreibung von Dämonen und bösen Gedanken, Zutrauen, Sicherheit, Einsicht. Sein Geist, mit den Geiste innig vereint, steigt auf zum höchsten Licht, und selbstredend werden ihm sowohl die tiefsten Geheimnisse Gottes als die verborgensten Wahrheiten die in der menschlichen Seele schlummern, enthüllt.[3]) Alle zur Einwohnung der Gottheit vorherbestimmten und geheiligten Geister bewegen sich zyklisch (hier findet man nach byzantinischer Tradition die zyklischen Bahnen aller geistigen Wesen des Proklos wieder) in sich selbst, um einander, und gen die Eine Substanz in den drei Personen. Standhaft, ohne irgend eine Abweichung, den Blick unverwandt auf das göttliche gerichtet [4]), näheren sie sich Gott an, dem Mittelpunkt

---

[1]) ,,Ταύτας δὲ φυσικῶς ἐκεῖνος ἐγκολπωσάμενος, διατρανοῖ τὰ βάθη τοῦ Πνεύματος διὰ τοῦ Λόγου πᾶσι τοῖς ἔχουσι Πνεῦμα θεῖον ἐν τοῖς ἐγκάτοις, καὶ δημοσιεύσει τῶν δαιμόνων τοὺς δόλους κτλ" (II, 67).

[2]) ,,'Οπηνίκα γένηταί τις ἐν μετουσίᾳ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, καὶ τὴν ἐπιφοίτησιν τούτου διά τινος ἀρρήτου ἐν ἑαυτῷ γνῷ ἐνεργείας, καὶ εὐωδίας, ὡς διατρέχειν τὴν εὐωδίαν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τοῦ σώματος ἐπιφανείαν, τηνικαῦτα μένειν ὁ τοιοῦτος ἐν ὅροις φύσεως τοῦ λοιποῦ οὐκ ἀνέχεται.." (l.c. II, 38).

[3]) ,,'Η μυστικὴ καὶ τελειοποιὸς τάξις, τῶν ἤδη πάντα διαδραμόντων ἐστὶ καὶ εἰς μέτρον ἡλικίας ἐλθόντων τοῦ Χριστοῦ. Καὶ ἴδιον μὲν αὐτοῖς τὸ διατεμεῖν τὸν ἀέρα, καὶ τοῦ παντὸς ὑπερκύψαι, τὸ περὶ τὰς ἄνω τάξεις γενέσθαι τῶν οὐρανῶν, καὶ τῷ πρώτῳ φωτὶ πλησιάσαι, καὶ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ ἐρευνῆσαι διὰ Πνεύματος". (l.c. III, 44).

[4]) Der feste, unverwandt gerichtete Blick der θεωρία im vierten geistigen Alter: Τετάρτη βαθμὶς καὶ μεθηλικίωσις πνευματικὴ ἡ τοῦ πρεσβυτέρου καὶ πολιοῦ, ὅπερ ἐστὶν ἡ τῆς θεωρίας ἀκλινὴς ἐνατένισις, ἥτις ἐστὶ τῶν τελείων. (I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*. Or. Chr. No. 36. p. 167/8).

und der Ursache ihres Bewegens.[1]) So werden die Geister mit einander und mit Gott eins.[2])

Nachdem er die zweite Apatheia erreicht hat, wird der Gläubige vom Geiste durchleuchtet, d.h. er wird mit ihm vereint. Weil dessen Wesen Licht, Leben und Frieden ist, wird sein eigenes, durch Tränen gereinigtes Herz durch dessen Gegenwart mit Ruhe erfüllt. Für ihn fliesst daraus die Kenntnis aller Wesen, die Weisheit des Logos und der Geist Christi wird in ihm geboren. Dann erlernt er alle Geheimnisse des Himmelreiches und dringt er in die Tiefen des Geistes.[3]) Er wird auch mit den Grundgedanken der Schöpfung vertraut.[4])

Man könnte also die Symeonisch-Niketische Lehre wie folgt wiedergeben: jede menschliche Seele kann durch innere Reinigung genau dasselbe Wissen und Schauen erreichen, welche die christliche Theologie bis dahin nur der (geschaffenen) Seele Christi zugeschrieben hatte. Unter allen möglichen Auffassungen bezüglich der ,,visio beatifica Christi'' haben Symeon und Niketas grade die radikalste Interpretation gewählt, nähmlich diejenige einer vollkommenen Identität zwischen dem Wissen der schauenden Seele und der Weisheit Gottes.

APOLOGISTISCHE EXEGESEN

Es war zu erwarten, dass die abendländischen Apologisten, wenn es galt die erstaunlichen Doktrinen Symeons und Niketas' ihrer eigenen Orthodoxie anzunähern, und zu diesem Zwecke gewissermassen zu rechtfertigen, es nicht unterlassen würden, dieselben durch Anwendung exegetischer Kunstgriffe annehmbar zu machen. Schon Pontanus hatte in seiner Übersetzung gewisse anstössige

---

[1]) ,,.. κύκλῳ μὲν ἄληκτως κινοῦνται περὶ Θεὸν, ὡς πρὸς κέντρον, καὶ τῆς τοῦ κύκλου κινήσεως αἴτιον· ἵστανται δὲ μονίμως, καὶ ἀρρεπῶς, ὡς πρὸς κύκλον, μὴ διασκεδασθῆναι δυναμέναι ἐκ τῆς ἰδίας ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνοχῆς, πρὸς τὴν αἴσθησιν, καὶ τὴν κάτω πλάνην τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων.... ὥστε κινουμένους ἵστασθαι, καὶ μονίμως ἱσταμένους κινεῖσθαι περὶ τὰ θεῖα. (l.c. III, 29).

[2]) ,,Πάντες οἱ νόες, αὐτοί τε καθ' ἑαυτούς, καὶ πρὸς ἑαυτούς, καὶ πρὸς τὸ ὄντως ὂν διὰ τῶν τριῶν ἑνοειδῶς φερόμενοι, συνελίσσονται· καὶ τοὺς πλησίον φωτίζοντες μυσταγωγοῦσι τὰ θεῖα καὶ τελειοῦσιν ὡς καθαιρόμενα πνεύματα διὰ τῆς οὐρανίου σοφίας, αὐτοὺς ἑαυτοῖς, καὶ τῇ ἑνάδι ἑνοποιοῦντες'' (l.c. III, 32).

[3]) ,,Φῶς καὶ ζωὴ καὶ εἰρήνη τὸ Πνεῦμα. Ὁ οὖν ὑπὸ τοῦ θείου φωτιζόμενος Πνεύματος γαληναίαν εἰρηνεύων διανύει ζωήν. Ἐντεῦθεν δὲ ἡ γνῶσις αὐτῷ τῶν ὄντων, καὶ ἡ σοφία τοῦ λόγου πηγάζει, καὶ ὁ νοῦς τοῦ Χριστοῦ ἐπιγίνεται· οὗτος οἶδε τὰ τῆς βασιλείας μυστήρια, εἰς τὰ βάθη χωρεῖ τοῦ Θεοῦ...'' (l.c. III, 46).

[4]) ,,τὴν καρδίαν καθαίρει διὰ δακρύων, καὶ πληροῖ γαλήνης αὐτὴν ἐν τῇ ἐπιδημίᾳ τοῦ Πνεύματος· οὕτω δὲ τούτων διατεθέντων, διατρανοῦται ὁ λόγος ἐντεῦθεν αὐτοῖς τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ, καὶ ἐν θεωρίᾳ ἔρχονται τῶν μυστηρίων τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, καὶ αὐτῶν τῶν λόγων τῆς κτίσεως'' (l.c. II, 40).

Stellen ausgelassen. Die bei Migne gedruckten lateinischen Übersetzungen der Werke beider Autoren sollte man, grade wie Übertragungen anderer orientalischer Kirchenväter scharf kontrollieren (so findet man oft für die ἐπιδημία des H. Geistes das Wort *gratia*). Das neuerdings erwachte Interesse für die kurze Symeonische Episode in der byzantinischen Theologie hat ebenfalls eine – von dem wissenschaftlichen Gesichtspunkte aus tadelnswerte – ,,Beschönigung'' der charakteristischsten theologischen Ausdrücke in den Abhandlungen beider Autoren veranlasst.

In seiner Arbeit *Vie de Syméon le Nouveau Théologien* hat I. Hausherr gleichsam das Thema für alle späteren apologistischen Wiedergaben beider Lehren angegeben. Wo Niketas sagt: ,,Wenn er seinen Geist mit einem unaussprechlichen Lichte und mit Gedanken der höchsten Weisheit erfüllt sieht, dann möge er darin das Eintreten des Geistes in seine Seele erblicken, um ihm die in seinem Innern verborgenen Schätze des Himmelreiches zu enthüllen, und fortan soll er dann sich selbst behüten als Palast und Wohnung des Geistes'' [1]), ruft Hausherr aus: ,,Toujours des métaphores! Il en ressort du moins, que tout est affaire d'exercice intime, de conscience psychologique''.[2])

Von einer Metapher ist hier jedoch gar keine Rede; wir haben gesehen, dass man die benutzten Ausdrücke buchstäblich auffassen muss. Im angeführten Text hat man keine Explosion rhetorischer Emphase vor sich, sondern die kunstgerechte Formulierung eines Theologumenons, welches, obwohl von der Kirche nicht gelehrt und kaum gutgeheissen, mit den geltenden Dogmata doch nicht imWiderspruche steht. Der Gedanke eines Herabsteigens des Logos und der ganzen Trinität in einen lebenden Menschen konnte als eine logische Folgerung aus der damaligen Christologie aufgefasst werden.

Nachdem jede Variante des Arianismus und Semi-arianismus im IV Jahrhundert aus dem kirchlichen Unterricht entfernt worden war, war in der herrschenden Theologie ein Zweifel übrig geblieben bezüglich Christi menschlicher Natur. Weder Athanasios noch die Kappadokier hatten genügenden Nachdruck auf die Indelebilität der menschlichen Natur in der Fleischwerdung des Wortes gelegt. Erst die völlige Einbürgerung der Begriffe und Vorstellungen, wel-

[1]) ,,... ὅταν δὲ φωτὸς ἀρρήτου πληρούμενον αἴσθηται τὸν ἑαυτοῦ νοῦν, καὶ νοημάτων σοφίας τῆς ἐπιδημίαν εἶναι καὶ γίνεσθαι τοῦ Παρακλήτου ἐν τῇ ψυχῇ αὐτοῦ, εἰς φανέρωσιν τῶν κεκρυμμένων, ἐν αὐτῷ θησαυρῶν τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, καὶ ὡς παλάτιον Θεοῦ καὶ κατοικητήριον Πνεύματος, ἀκριβῶς ἑαυτὸν φυλαττέτω''. (III, 23).

[2]) *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*. S. XXXIII.

che aus der Kategorie des ἐνυπόστατος hergeleitet werden konnten, hat es ermöglicht, in der göttlichen Person Christi das Zusammenwohnen von Jesus' in allen Hinsichten mit der unsrigen übereinstimmenden Natur, mit der göttlichen Natur anzuerkennen.

Nachdem das Problem von Christi gleichzeitig rein-göttlicher und rein-menschlicher Natur für alle Zeiten in der Kirche gelöst war, hat es sowohl im Orient als im Abendland bis ins späte Mittelalter von Sekten doketischer Natur gewimmelt. Gegen die Leugnung oder Abschwächung von Christi Menschsein durch Gnostiker, Manichäer, Monophysiten, Eutychianer, Aphthartodoketen, Bogomilen, Katharer usw. haben die Kirchenväter in steigendem Masse den Nachdruck legen müssen auf alle Eigentümlichkeiten der menschlichen Natur Christi. Die Entwicklung der Kreuzigungsvorstellungen in der kirchlichen Kunst geben uns eine Hinweisung auf diesen Kampf gegen jede Form des Doketismus. Man darf annehmen, dass, nach jahrhundertelangem Widerstande erst gegen Ende des VI Jahrhunderts der gekreuzigte Heiland in der Kunst erschienen ist, weil es notwendig geworden war, Christus' physisches Wesen durch das Zurschaustellen durchbohrter Hände und Füsse hervorzuheben.[1]) Auch in den späteren Jahrhunderten kann man immer jede Welle verstärkter Kreuzesverehrung erklären als eine kirchliche Reaktion gegen das Emporkommen einer neuen monophysitischen oder manichäischen Strömung.

So verlegte der Theologe mehr und mehr die Natur des gewöhnlichen Menschen, d.h. das Wesen eines jeden von uns, in die zweite Person der Gottheit in die Mitte der Trinität hinein. Dem Menschen Christi wurden alle unsre körperliche und seelische Schwächen zugeteilt, Unschlüssigkeit, Unkenntnis der Zukunft, Ermüdung, Verwundbarkeit, Leiden, Tod.

Wenn nun die, der unsrigen gleichende menschliche Natur Christi, seine gleich der unsrigen geschaffenen Seele und sein Körper, mit der göttlichen Natur innig vereint, in die zweite Person, also als eins ihrer unzertrennlichen Elemente in die Trinität vorgerückt wurde, kann es da Wunder nehmen, dass in einem frommen Mönchsgehirn die Schlussfolgerung gezogen wurde, die durch das kirchliche Dogma verbürgte Verbindung des irdischen Menschen mit der Dreifaltigkeit könne auf ähnliche Weise, in umgekehrter Richtung, in-

---

[1]) Siehe mein ,,Quelques remarques sur les vantaux extérieurs de s. Sabine à Rome (*Actes du Ve Congrès Intern. d'Archéol. Chrét. Aix-en-Provence*). Città del Vaticano – Paris 1957. S. 457–465.

nerhalb jedes Menschen wiederhergestellt werden? Wie hätte die damalige Kirche die Möglichkeit einer derartigen Henosis leugnen können? Für Symeon und Niketas war das Herabsteigen der Trinität in den Gläubigen – nach dessen Katharsis – das logische Korrelat zur einmaligen Menschwerdung Christi.

In meinem Kreuzigungsbuch [1]) habe ich Hausherr's irrige Haltung Niketas' theologischen Lehre gegenüber nicht besonders hervorheben wollen, weil ich befürchtete, in dieser hauptsächlich ikonographischen Abhandlung theologischen Erwägungen schon zu viel Platz eingeräumt zu haben. Ich konnte jedoch damit rechnen, dass spätere Apologisten Hausherr zum Beispiel nehmen würden.

Als Vorbild solch einer m. E. unzulässigen Behandlung byzantinischer theologischer Thesen führe ich eine bekannte Stelle aus Niketas' Polemik gegen den Gebrauch von Azymen in der abendländischen Abendmahlsliturgie an. Zur Erklärung des wunderbaren, drei Stunden nach Christi Tode geschehenen, vom Evangelisten ganz besonders verbürgten [2]) Blutausflusse aus dessen Seite, nimmt Niketas an, dass nach der Trennung von der Seele in Christo, der Heilige Geist im Körper geblieben wäre, und dass in Folge dessen in der Leiche das Blut warm zu fliessen fortgefahren habe. Ich drucke hier den Text ab: ,,Im Wort, das heisst im Körper Christi, gibt es drei lebende (Elemente), welche Allen die es würdig geniessen, das Leben erteilen, der Geist, das Wasser und das Blut, grade wie Johannes, der sein Haupt an Christus' Brust gelegt hat, zeugt: ,,drei geben das Zeugnis ab, der Geist, das Wasser und das Blut, und die Drei sind Eins'' [3]), es ist klar dass es Christi Körper gilt. Das hat sich auch gezeigt bei der Kreuzigung des Herrn, als durch die Verwundung seines Fleisches mit der Lanze, Wasser und Blut aus seiner fleckenlosen Seite geflossen sind. Denn da ist der lebende Heilige Geist in seinem vergöttlichten Körper geblieben. Wenn wir es essen in dem durch den Geist transformierten und zu seinem Fleische gewordenen Brot, so leben wir in ihm, weil wir ein lebendes und vergöttlichtes Fleisch geniessen. Und wenn wir, ebenso, das lebende und sehr warme Blut, zusammen mit dem aus seiner reinen Seite geflossenen Wasser, trinken, dann werden wir von allen Sünden gereinigt und mit dem Heiligen Geiste erfüllt, denn, wie ihr seht, trin-

[1]) *L'iconographie byzantine du Crucifié mort sur la croix*, 2 me éd., Ed. Byzantion & S-té d'éd. Kemink & Zn, Utrecht, 1947.
[2]) Joh. XIX, 35. [3]) I Joh. V, 8.

ken wir es aus dem Kelche warm, wie es aus der Seite des Herrn geflossen ist. Denn aus dem durch den Geist lebendig gebliebenen und warmen Fleische Christi sind für uns Blut und Wasser geflossen''.[1])

Man bemerke, dass in dieser Textdeutung und der neuen Hypothese des Niketas alles in Übereinstimmung ist mit seiner und des Symeon Christologie. Im Bibelvers unterstreicht er das Wort πνεῦμα. Dieses wird noch dreimal wiederholt, und zweifelsohne in der Bedeutung des Heiligen Geistes, weil ihm die Wandlung des Brotes in das Fleisch des Herrn zugeteilt wird. Weiter spricht Niketas vom ,,lebenden Geiste'', womit wir durch den Genuss des ,,lebenden warmen Blutes und des aus seiner reinen Seite geflossenen Wassers erfüllt werden''. Als er den im Leichnam verbliebenen Heiligen Geist als die Macht erwähnt, welche das Blut im Flusse erhält, spricht er endlich vom ,,lebenerweckenden Heiligen Geist''.

Der Text ist ganz klar. Man soll ihn überdies in Verbindung denken mit dem von uns weiter oben entwickelten Wortgebrauch des Autors, wenn er die tiefstgehenden Wirkungen im Menschen dem zu ihm herabgestiegenen und in ihm einwohnenden Heiligen Geiste zuschreibt.

Was den Ausdruck ,,der verbliebene Heilige Geist'' anbelangt, so soll man sich erinnern, dass Symeon, und nach ihm Niketas, die Untrennbarkeit der drei göttlichen Personen gelehrt haben, und stark den Nachdruck auf die Eine Substanz gelegt haben, ,,in welcher keine der drei Personen eine erste Stelle einnimmt, und keine der Grund einer anderen sei''.[2]) Ihrer Lehre und Symeons inneren Erfahrungen gemäss, tritt niemals eine göttliche Person (das Wort, der Geist) ohne von den beiden anderen begleitet zu werden, in einen Menschen als ihr κατοικητήριον ein. Der lebende Christ war,

---

[1]) ,,.... ἐν δὲ τῷ ἄρτῳ, ἤγουν τῷ σώματι τοῦ Χριστοῦ, τρία τὰ ζῶντα καὶ ζωὴν παρέχοντα τοῖς αὐτὸν ἀξίως ἐσθίουσι· τὸ πνεῦμα, τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, ὡς καὶ αὐτὸς ὁ τοῦ Χριστοῦ ἐπιστήθως Ἰωάννης συμμαρτυρεῖ τῷ λόγῳ· ,,τρεῖς γάρ εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες‟ φησί ,,τὸ πνεῦμα, τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς‟. τὸ‟ἕν εισιν‟, δηλονότι τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ. ὁ καὶ κατὰ τὸν καιρὸν τῆς τοῦ κυρίου σταυρώσεως δῆλον γέγονεν, ὁπηνίκα τὸ ὗδωρ καὶ τὸ αἷμα ἐκ τῆς ἀχράντου πλεῦρας αὐτοῦ ἔρρευσε, λόγχῃ νυγεισης αὐτοῦ τῆς σαρκός. τὸ δὲ ζῶν καὶ ἅγιον πνεῦμα ἔμεινεν ἐν τῇ, τεθεχμένῃ σαρκὶ αὐτοῦ, ἥν ἐσθίοντες ἡμεῖς ἐν τῷ ἄρτῳ, τῷ μεταβαλλομένῳ διὰ τοῦ πνεύματος καὶ γινομένῳ εἰς Χριστοῦ, ζῶμεν ἐν αὐτῷ, ὡς ζῶσαν καὶ τεθεωμένην σάρκα ἐσθίοντες, οὕτω καὶ τὸ αἷμα τὸ ζῶν καὶ θερμότατον αὐτοῦ πίνοντες, μετὰ τοῦ ἐκρεύσαντος ὕδατος ἐκ τῆς ἀκηράτου πλευρᾶς αὐτοῦ καθαιρόμεθα πάσης ἁμαρτίας καὶ ζέοντος πληρούμεθα πνεύματος. Θερμὸν γὰρ ὡς ὁρᾶτε, οἷα δὴ ἐκ τῆς πλευρᾶς τοῦ κυρίου, τὸ ποτήριον πίνομεν· ἐπειδὴ ἐκ ζώσης σαρκὸς τῷ πνεύματι καὶ θερμοτάτης Χριστοῦ, θερμότατον τὸαἷμα ἡμῖν καὶ τὸ ὕδωρ ἐξέβλυσεν‟ (*Dialexis*, an die griechischen Gläubigen in Nieder-Italien gerichtet).

[2]) Sieh oben S. 6.

gerade wie später der begnadete Seher, nur nicht vorübergehend wie dieser, von den drei Personen „bewohnt", obwohl im Gottmenschen die Verbindung beider Naturen, sein Leben, Leiden, Tod und Auferstehung nur innerhalb der zweiten Person stattfinden konnte.

Wenn auch durch Christi Tod nicht jede Beziehung zwischen Körper und Logos gelöst war, so wie die Kirchenlehrer vor dem V Jahrhundert (Athanasios, Augustinus, Epiphanios, Ambrosius, Hilarius etc.) gelehrt hatten, so war doch, einer alten Überzeugung gemäss, das Band zwischen beiden Naturen so locker geworden, oder hatte eine so verschiedene Form angenommen, dass der Tod nicht ausbleiben konnte. Nachdem im christologischen Lehrgebäude die Untrennbarkeit der beiden Naturen, auch im Tode, festgestellt war und die Kirche mit der Einsicht der älteren Kirchenväter gebrochen hatte, dass der Tod des Gottmenschen unmöglich war, so lange der Logos nicht gänzlich vom Körper losgelöst war, so blieb doch eine Frage, welche seit dem christlichen Altertume die Theologen beunruhigt hatte, unbeantwortet: wie konnte das Herausfliessen – drei Stunden nach Christi Tode – warmen Blutes aus seiner Seite in Übereinstimmung gebracht werden mit dem durch den Logos gewollten Tod des Herrn. Diese Aporie wurde um so dringender, als das am Kreuze geschehene Wunder durch die Einführung des Zeonritus ins Herz der Abendmahlsliturgie seine endgültige Aufnahme in die Christologie fand.[1])

Ich habe wahrscheinlich gemacht [2]), dass die Bereicherung der byzantinischen eucharistischen Riten durch das Zeon im VI Jahrhundert Ausdruck der aphthartodoketischen Lehre gewesen sein kann, zu welcher sowohl Justinian als die Prälaten der Hauptstadt sich bekannt hatten. Ihre baldige Verwerfung durch die anderen Patriarchate und durch Justinians Nachfolger beseitigte die einzige dogmatische Begründung des neuen Ritus, welcher sich dennoch erhalten hat, weil er einer alten kirchlichen Überzeugung entsprach, dass dem Körper unmöglich das Los eines jeden anderen dem Tode verfallenen Menschen widerfahren konnte. Erst fünf Jahrhunderte später hat Niketas diese Leere ausgefüllt.

Niketas hat hier den Heiligen Geist eingreifen lassen, der zusammen mit den beiden anderen göttlichen Personen Christus' menschliche Natur bewohnt hatte. Er nahm an, dass Er, nachdem die Seele

---

[1]) L. H. Grondijs, *La mort du Christ et le rit du Zéon*, Byyantion, 33 (1954) S. 264f.
[2]) *L'iconographie byzantine* etc., Ss. 42ff.

sich vom Körper getrennt und das Wort seine verbindung mit dem Menschen Jesus dermassen gelockert hatte, dass der Tod möglich geworden war, das Leichnam nicht verlassen habe, und auf diese Weise ihn nicht jener Phtharsis überlassen habe, welche den Mördern beschieden war.

In diesem Punkte setzt, beeinflusst von Hausherr's m. E. falschen Vorstellung, die Kritik Grillmeiers ein.[1]) In seinem Bestreben, die Einwohnung des Niketas abzuschwächen, bringt er vor, dass für den Ausdruck τὸ ἅγιον πνεῦμα gelesen werden muss τὸ πνεῦμα,, d.h. irgend ein göttlicher (oder menschlicher) Geist, welcher die Phtharsis hätte verhindern können. Weil er etwas später einsieht, dass nach Niketas' Ansicht der Geist (*mens* bei Grillmeier) nicht zugereicht hätte um gewisse Lebenserscheinungen zu stabilisieren, ändert er seine Interpretation: in der Absicht, die Fortdauer des Blutumlaufes im Leichnam Christi zu erklären, hätte Niketas die Worte τὸ ἅγιον πνεῦμα gebraucht für die *Seele* Christi. Diese neue Ungeheurlichkeit führt aber natürlich zu nichts: wenn Christi Seele den Körper nicht verlassen hätte, wäre der Heiland nicht gestorben. Alle patristischen Abhandlungen über Christi Tod erklären ihn – nach antiker Auffassung – durch eine Trennung von Seele und Körper. In meiner, bis heute unbeantworteten Replik [2]) habe ich mehrere andere Argumente angeführt, an welche ich den Leser verweise. Ich werfe hier die rein technische Frage auf: war es erlaubt, in einer nicht nur apologistisch gemeinten Arbeit, den Ausdruck τὸ ἅγιον πνεῦμα als *mens* oder *anima* zu übersetzen? Ist nicht die erste Pflicht für einen Gelehrten, der sich dazu anschickt, den Text eines Autors wiederzugeben, sich mit dessen persönlichem Idiom vertraut zu machen? Käme man nicht zu einer ungenügend fundierten Arbeit, wenn man Kant auslegen wollte, ohne vorher die genaue Bedeutung der technischen Terme *transzendent, transzendental, Apperzeption, Postulat* usw. genau zu bestimmen, oder Hegel zu kommentieren, ohne festgestellt zu haben, was *Idee, Wirklichkeit, Aufhebung* in der Synthese usw. bedeuten?

1. Kann man in Ernst annehmen, dass ein sacrosancter Ausdruck wie „der Heilige Geist", der jeden Tag unzählige Male im Munde eines jeden Priesters, in geweihten Formen des Gebets, der Segnung,

---

[1]) *Bibliotheca Orient.* 10 (1953) S. 66–70.
[2]) *Byzantion,* 33 (1954) S. 264f.

des eucharistischen Dienstes, wiederkehrt, auf einmal durch den frommen Studiten im Sinne irgend einer geistigen Kraft (also sinnbildlich) oder eines menschlichen Geistes oder einer menschlichen Seele angewendet worden sein könnte?

2. Niketas war kein nachlässiger Schriftsteller, welchem man solch einen terminologischen Missgriff zumuten könnte. Liest man seine Centurien durch, dann findet man den Ausdruck τὸ ἅγιον πνεῦμα abwechselend mit τὸ θεῖον πνεῦμα und ὁ Παρακλήτος gebraucht, jedes Mal, *ohne irgend eine Ausnahme* im Sinne der dritten Person der Dreifaltigkeit. Aber selbst da, wo er abkürzt und τὸ πνεῦμα erwähnt, ist beinahe immer ,,der H. Geist'' gemeint.[1])

3. Niketas' Wortgebrauch hat dem Worte πνεῦμα nirgendwo bei der Beschreibung des menschlichen Wesens einen Platz eingeräumt. In Übereinstimmung mit dem dreifachen Wesen der göttlichen Substanz hat er als Konstituenten der menschlichen Natur drei Elemente angegeben, untrennbar verbunden: die geistige Seele, der menschliche Nus, seinen Logos.[2])

4. Übrigens braucht man nur auf den, in Niketas' Ermahnungen zum heiligen Lebenswandel in Gebet, Entsagung und Reuetränen, angerufenen und endlich mitsamt beiden anderen Personen der Trinität in den Beter herabgestiegenen Heiligen Geist hinzuweisen, um deutlich zu machen, dass der Autor die Präsenz des Heiligen Geistes im göttlichen Leichnam nach der teilweise erfolgten Abtrennung des Logos mindestens ebenso drastisch aufgefasst hat wie sein Herabsteigen in den vergötterten Asketen.

5. Ist es überflüssig, daran zu erinnern, dass Kardinal Humbert in seiner scharfen Replik Niketas' τὸ ἅγιον πνεῦμα mit ,,spiritus sanctus vivificus'' übersetzt? Humbert deutet auf die Gotteslästerung, welche in Niketas' doppelter Annahme enthalten sei: dass der Heilige Geist im Leichnam verblieben sein sollte und das dessen Anwesenheit die Erhaltung des Blutumlaufs mitgebracht habe. Hätte Niketas Recht, dann – behauptet Humbert – wäre Christus nicht am Kreuz gestorben. Niketas hätte antworten können, dass die Realität von Leben oder Tod nur zusammenhangen könne mit dem gött-

---

[1]) *Centuria* I, 24; I, 31; I, 94; I, 98; II, 5; II, 20; II. 34; II, 40; II, 46; II, 47; II, 54; II, 63; II, 70; II, 71; II, 88; II, 97; III, 23; III, 43; usw.

[2]) ,,Τρισυπόστατον τὸ θεῖον ἐν Πάτρι καὶ Υἱῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι προσκυνούμενον, τρισὶν ἐπιθεωρεῖται μερισμοῖς καὶ ἡ παρ' αὐτοῦ πλασθεῖσα εἰκὼν ὁ ἄνθρωποις, ψυχῇ, νοΐ, καὶ λόγῳ προσκυνῶν αὐτόν τὸν ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα πεποιηκότα Θεόν" (l.c. III, 7) ,,Εἰκων γὰρ Θεοῦ, ψυχὴ νοερά, νοῦς καὶ λόγος, ἡ μία ἀδιαίρετος φύσις" (ib. III, 8) usw.

lichen Charakter des Wortes und dass die wunderbare Gegenwart des Heiligen Geistes wohl – rein dogmatisch gesprochen – ein Mirakel im göttlichen Körper hätte veranlassen können, aber niemals die Aufhebung des Todes. Kann man annehmen, dass Humbert in seiner Übersetzung den Ausdruck „spiritus sanctus vivificus" eingeführt hätte, wenn nicht seiner Meinung nach sein Gegner die dritte Person der Dreifaltigkeit im Auge gehabt hätte? Was Niketas angeht, erinnere ich daran, dass nach der Ansicht Symeons und Niketas' im lebenden Gottmenschen neben der zweiten Person auch (der Vater und) der Heilige Geist eingewohnt hatten.[1])

Mit ähnlicher Argumentation hat A. Michel das von Grillmeier angerührte Problem mit einigen nicht ganz klaren Sätzen abgetan.[2]) Man wundert sich über die Lässigkeit, mit der auch er die im höchsten Masse für das Verständnis der in den mittelalterlichen byzantinischen Mönchskreisen verbreiteten Auffassungen wichtige Lehre des Symeon und des Niketas einfach bei Seite schieben will. Einzelne unzusammenhängende Scheinargumente sind, wie bei Hausherr und Grillmeier, dazu bestimmt, das ganze eigentümliche Theologumenon beider Schriftsteller verdächtig zu machen.

„In Symeons Schriften wie im Niketas' Leben Symeons bedeute *pneuma* nicht immer den Heiligen Geist". Wer hat das jemals behauptet? Uns geht nur an, dass in allen Schriften Symeons und Niketas' τό ἅγιον πνεῦμα niemals etwas anderes bedeutet als die dritte Person der Dreifaltigkeit.

Michel bringt *pneuma* im zitierten Johannesbriefe zusammen mit *pneuma* in Niketas' Abhandlungen. Natürlich wäre es möglich, dass – mit einer Distanz von zehn Jahrhunderten – mit beiden Worten dasselbe gemeint war, nämlich der Heilige Geist. Was hat jedoch Niketas' Exegese des Johannestextes – falls sie auf einem Irrtum beruhen sollte – mit unsrem Problem zu schaffen? Wir fragen nur, wie des Niketas' polemischer Satz gedeutet werden soll.

Wenn auch Symeon und Niketas „sich eng an die Lehre und den Typus unsrer Väter Überlieferung in der gottinspirierten Ausbildung des grossen Martyrers Christi und Bekenners Theodor, unseres gemeinsamen Vaters und Lehrers, gehalten haben", folgt daraus,

---

[1]) „...Parva sunt haec et pene nulla ad comparationem sequentia blasphemiae, qua asserere laboras, quod tempore Dominicae passionis et crucifixionis, quando aqua et sanguis ex latere ejus exivit, *sanctus et vivificus spiritus* in deifica ejus carne remansit... Quod si constituit, mortuus non fuit" PG 120, 1024.

[2]) *B.Z.* 50 (1957) 164–167.

dass sie selbst nicht eine von ihm nicht geteilte oder uns nicht überlieferte Auffassung gehabt hätten, und in casu nicht in jeder heilvollen Wirkung innerhalb eines menschlichen Wesens und deshalb auch in der menschlichen Natur Christi (Körper und Seele) den Einfluss und Gnadenakt des in sie herabgestiegenen Geistes gespürt haben? U.s.w.

Solchen apologistischen Ausweichungsversuchen gegenüber bliebt es richtig, immer aufs Neue das ursprüngliche Problem zu stellen.

In der von mir in meinem Kreuzigungsbuch vorgeschlagenen Deutung des oben zitierten Niketastextes sind die zwei folgenden Fragen gestellt und nach meiner Meinung, beantwortet:

1. Für Niketas und seine Zeitgenossen hatte die Überzeugung, welche dem Zeon-Ritus zu Grunde lag, einen ebenso unabweisbaren Wert wie irgendein kirchliches Dogma. Die von der Kirche gelehrte Verbindung des Logos mit dem Körper hätte nicht ausgereicht, dessen Tod zu verhindern; liegt da nicht eine Verlegenheit vor, deren Lösung nur darin gefunden werden kann, dass wir die Fortdauer des Blutumlaufes einer anderen geistigen Macht zuschreiben? War nicht grade in der von Christus angekündigten Ersetzung des Logos durch den Parakleten eine Antwort auf diese Frage zu finden, und dies selbstredend, weil, der Symeon-Niketischen Lehre zufolge, der Logos in jeder Präsenz, also auch im lebendigen Körper Christi, vom Heiligen Geiste begleitet worden war?

2. Welchen Einfluss hat des Niketas' Hypothese auf die Liturgie, die Mystik, die Theologie, die Kunst ausgeübt?

Beide Fragen habe ich ausführlich beantwortet. Michels Urteilsspruch: ,,damit fällt die dogmatische Grundthese Grondijs' zusammen'', beruht, wie wir gesehen haben, auf einer unzureichenden Vertrautheit und Vertiefung in den Gegenstand.

Auch die Argumente, welche Grillmeier und Michel mehreren Kunsthistorikern entlehnt haben, und welche dahin gehen, dass schon vor dem XI Jahrhundert der tote Christus am Kreuze abgebildet worden sei, muss ich abweisen aus dem Grunde, dass für kein einziges der angeführten Kunstwerke das angebliche Datum bewiesen worden ist.[1])

---

[1]) Es scheint wohl, dass wir, der Mehrzahl der Kunsthistoriker gegenüber, dazu verurteilt sind, immer zu wiederholen, dass es nur eine einzige richtige Methode giebt, die Chronologie einer historischen Begebenheit festzustellen. In jedem vorkommenden Falle soll der Kunsthistoriker nur von unzweifelhaft richtig datierten Dokumenten oder Geschehnissen ausgehen, und mit der rigorösesten Logik daraus das Datum des vorliegenden Monumentes ableiten. Gelingt ihm das nicht, dann bleibt ihm das Recht,

ZUSAMMENFASSUNG

Hausherr, Grillmeier und Michel haben die schöne Gelegenheit versäumt, die vollkommen einzige Charakteristik von Symeons und Niketas' Doktrine sachlich zu studieren, zusammenzufassen und zu würdigen und ihnen den ganz besonderen Platz anzuweisen, welchen sie in der Geschichte der byzantinischen Theologie eingenomen haben. Neben des pseudo-Dionysios' metalogischen Formulierungen, Leontios' Ausarbeitung des Hypostasisbegriffes und Palamas' Ousia-Energeiai-Lehre, gehört die Symeon-Niketische Doktrine zu den wichtigsten und überraschendsten Korollarien der trinitarischen und christologischen Dogmata der byzantinischen Kirche.

Symeons (und Niketas') Lehre von der Einwohnung der Trinität im begnadeten Seher ist zweifelsohne von den Prälaten der Hauptstadt misstrauisch begrüsst worden. Kein Theologe hat ihnen jedoch vorwerfen können, dass ihre Doktrine, rein formell genommen, mit der kirchlich für immer festgestellten Christologie im Widerspruch stehe. Es ist zu bemerken, dass das zentrale Thema in ihrer Lehre: die visio beatifica im Asketen, von ihnen auf identische Weise aufgefasst worden ist, wie die Frage der visio beatifica in Christus' Seele

---

bescheiden irgend eine auf weniger sicheren Gründen basierte Meinung zu äusseren, aber nicht, diese als Argument in eine Diskussion, wo auch chronologische Fragen im Spiele sind, hineinzuwerfen. Für ein Kunstwerk soll die Datierung mit derselben Strenge geführt werden, wie die Feststellung des Datums für eine Schlacht, für einen Regierungsantritt, für den Eröffnungstag eines Konzils. In meinem Kreuzigungsbuch habe ich deshalb meine Schlussfolgerungen nur auf mit Sicherheit datierte Dokumente und Kunstwerke gegründet, und alle zweifelhafte Prämissen nur gelegentlich und unverbindlich erwähnt. In meinen akademischen Vorlesungen habe ich öfters hinweisen können auf die vielfach ungenügend aufgebauten und hier und dort skandalös leichtfertig hingeworfenen Datierungen in mehreren dem leichtgläubigen Publikum von unternehmenden Verlegern vorgeführten prachtvoll illustrierten und verschwenderisch eingebundenen Sammelwerken oder Kunstgeschichten.

Man kann schwerlich von mir fordern, dass ich für jedes der willkührlich datierten, wiederholt und auch diesmal von A. Michel gegen meine Thesen ausgespielten Kunstwerke die Fehlerhaftigkeit der angewendeten Untersuchungsmethode nachweise. Mehrere Beispiele solcher Kakographien findet man u. A. in meinem Aufsatze in der *Dölger-Festschrift* der *B.Z.* oder in meiner Mitteilung auf dem Kongress für christliche Archäologie 1954 (Aix-en-Provence), wo ich die hölzernen Thüre von s. Sabina in Rom einer neuen Untersuchung unterwerfe, oder in meinem Kreuzigungsbuch usw. Für alle andere habe ich Dossiers angelegt behufs späterer Veröffentlichungen. Diesmal habe ich, zur Beantwortung mehrerer „vernichtender" Kritiken seitens meiner Kollegen Kunsthistoriker und Theologen, (worunter Grillmeier, Michel, Gaillard, Martin, Frau v. Lucchesi-Palli usw.) eine berühmte Miniatur unter das Vergrösserungsglass genommen, ich meine den Chludof-psalter, welcher überall dem IX Jahrhundert zugewiesen wird, und worin eine Abbildung des toten Gekreuzigten enthalten sein sollte.

In einem Aufsatze welcher Mai 1958 in der Zeitschrift *Byzantion* erscheinen ist, beweise ich die Brüchigkeit und Unzuverlässigkeit aller Argumente, welche Kondakof für seine Datierung gesammelt hatte. Nun gilt in der Gruppe von Wissenschaften, zu der

in der abendländischen Scholastik. Der Nachdruck, den die Theologie in ihrem Kampfe mit allen möglichen Formen des Docetismus auf die rein irdischen Eigenschaften in Christi menschlicher Natur hat legen müssen, hatte bei Symeon dazu geleitet, den begnadeten Asketen in seinen Extasen vollkommen mit der in das göttliche Wort aufgenommenen menschlichen Natur Christi zu identifizieren. Christus und jeder Asket in seiner Extase hätten durch die περιχώρησις mit der göttlichen Natur ein gleiches Anteil an der göttlichen Weisheit.

Wenn auch die asketischen Abhandlungen beider Autoren zur beliebtesten Lektüre der ostchristlichen Askese gehört haben, und bis auf den heutigen Tag als Vorbereitung zu Gebet und mystischer Versenkung in allen ihren Einsiedeleien im Gebrauche sind – vor zwei Jahrzehnten sah ich sie, russisch und griechisch, in den Händen der Inselanachoreten des Walaamoarchipels – so haben sich die asketischen Übungen schon längst von der ,,Einwohnungslehre'' losgemacht.

Kunstgeschichte und kirchliche Apologistik gehören, noch immer die Regel des Ipse dixit, welche, oft Jahrhunderte lang die wissenschaftlichen Nachkommen einer ,,Autorität'' von der Erneuerung einer Untersuchung entlastet. So ist denn Kondakofs Datierung des Psalters ganz einfach – ohne die Spur einer Kontrolle – von Tikkanen, Diehl, Malicky, Mariès, Gaillard, Martin usw. selbstredend auch von Grillmeier und Michel usw. übernommen worden. Sie haben vergessen, dass jedem Gelehrten sein Beruf die Pflicht auferlegt, niemals ein Argument anzuführen, ohne es sorgfältig nachgeprüft zu haben.

Das gradezu Komische in diesem, Kondakofs Datierung des Chludof-psalters entlehnten Argument ist, dass in diesem Ms gar kein toter Gekreuzigter abgebildet ist. Meine Gegner haben sich auf die Abbildung S. 445 in O. Wulff, *Altchristl. und Byz. Kunst* gestützt, wo in ziemlich grober Weise eine ursprünglich von Kondakof publizierte Skizze reproduziert wurde. Schlägt man dessen erste Monographie über den Psalter (Moskwa 1878) auf, oder die beweiskräftigeren Photographien des Psalters auf (Prof. Lazaref hat die Güte gehabt, mir einzelne derselben zukommen zu lassen), dann sieht man, dass Christus' Augen geöffnet sind, und der Heiland nicht ,,das Haupt auf die Brust gesenkt hat'', sondern dem ,,guten Mörder'' zuwendet, der seinerseits zu Christus hinaufblickt. Es ist die Szene, wo der Gottmensch sagt: ,,Heute wirst du mit mir im Paradies sein''. Aber wenn auch in diesem Manuscripte Christus tot vorgestellt wäre, so wäre doch das Argument Michels (und meiner anderen Opponenten) hinfällig. Persönlich denke ich an die erste Hälfte des XI Jahrhunderts als Datierung des Chludof-psalters, aber für diese Meinung kann ich, wegen Mangels an strengen Beweisen, höchstens eine grössere Wahrscheinlichkeit als für die Kondakof- sche Konjektur beanspruchen.

Darf ich hinzufügen, dass z.B. Emile Mâle – mit wem ich mich über diese Frage vor mehreren Jahren unterhalten habe – sich immer, wegen der Hinfälligkeit der öfters auf mittelalterliche Kunstwerke angewandte nur auf Stilüberwegungen gegründete Untersuchungsmethoden, verweigert hat, in der abendländischen Kunst für den ,,toten Gekreuzigten'' eine frühere Abbildung anzuweisen als das schöne Kirchenfenster in Chartres (XII Jahrhundert)?

Ubrigens hat auch Louis Réau im neuerdings erschienenen 3-ten Band seiner monumentalen sechsbändigen ,,Christlichen Ikonographie'' das XI Jahrhundert als terminus post quem für die Abbildungen des toten Gekreuzigten festgestellt.

Vor Symeon hatte es wahrscheinlich niemals ein Asket gewagt, öffentlich, auf Grund innerer Erfahrungen, für seine eigene Seele und Korper dieselben mystischen Vorrechte zu beanspruchen, für welche durch die Verkündigung die Frucht im Schosse Marias auserwählt worden war. Für eine kurze Zeit von der byzantinischen Kirche geduldet, hat Symeons Lehre, wegen ihrer Neuheit und Verwegenheit – sie entsprach keiner kirchlichen Lehrtradition – in der byzantinischen Mystik keine Wurzel schlagen können und ist ins Nichts zurückgekehrt. Die offizielle Duldung der Einwohnungslehre hat ihre Urheber kaum überlebt.

K. Holl hat Unrecht, wenn er aus einer Vergleichung mit der Lehre der späteren Hesychasten folgert, dass diese Letztern die Symeonische Doktrin beibehalten und weitergeführt haben.[1] Das Gegenteil ist richtig; die offizielle Hesychastenlehre hat ihr das Ende bereitet. Dass die vom Asketen visionnär erfahrenen oder künstlich in ihm erregten ,,Offenbarungen der Glorie Gottes'' eine Fortsetzung der wunderbaren Lichterscheinungen in der kirchlich autorisierten Hagiographie waren, leidet keinen Zweifel. Dass sie nach Symeons Epoche eine immer wichtigere Rolle gespielt haben in der byzantinischen mönchischen Askese, ist ebenfalls unleugbar.

Was jedoch die Lehre bezüglich dieser Lichtvisionen betrifft, so haben sich in der byzantinischen Theologie ähnliche Differenzen herausgebildet wie bei der Entwickelung des ,,visio beatifica Christi'' Problems in der abendländischen Scholastik. Vollkommen identische Varianten haben sich ergeben bei der Beantwortung der beiden folgenden Fragen: in wiefern der geschaffenen Seele Christi, und in wiefern der begnadeten Seele des Asketen mehr oder weniger vollständige Enthüllungen der göttlichen Weisheit und der Schöpfungsgeheimnisse beschieden sind. Für Symeon und Niketas fallen beide Probleme und ihre Lösungen völlig zusammen. Am Ende hat in der byzantinischen Mönchsmystik die weniger radikale Lösung gesiegt: gerade wie es der Fall war für mehrere abendländische Theologen. Niemals mehr hat im byzantinischen Bereiche ein Mönch gewagt, sich dem Symeonischen Einwohnungsglauben hinzugeben.

Die, schliesslich im XIV Jahrhundert von der byzantinischen Kirche in grossartigem Stile bestätigte ,,lumen gloriae''-Lehre lässt die Lichtvisionen nur als göttliche Energien gelten. Diese Energien machen wirklich einen Teil der Gottheit aus, werden jedoch streng

[1]) l.c. S. 103.

unterschieden vom göttlichen Wesen, ihrer Οὐσία,, welche jenseits liegt von jeder möglichen menschlichen Erkenntnis, Vision oder irgend einer inneren Erfahrung. Der fromme Asket konnte, nach einer völligen Katharsis, mit einer Umkleidung von göttlichen Energien begnadet werden; so blieb ihm die eigentliche Gottheit vor wie nach unzugänglich. Von einer ,,Einwohnung der Trinität'' und folglich von einer spontanen Offenbarung der himmlischen Arkana war keine Rede mehr. Bei dieser Lösung der Henosisprobleme ist Gregorios Palamas weniger weit gegangen als zahlreiche abendländische Theologen. Keine Visio beatifica in irgend einer menschlichen Natur, konnte, nach Palamas' Lehre, weder ,,totam'' noch ,,totaliter'', die Gottheit selbst zum Gegenstand haben.

Kehren wir ein letztes Mal zu dem in Frage gestellten Niketastexte zurück. Seine Hypothese zur Erklärung des Blutumlaufes im Leichnam Christi hat ihre sofortige Auswirkung in wichtigen und einflussreichen Gruppen innerhalb der byzantinischen Kirche nicht verfehlt. Kurz nach seiner Veröffentlichung kopiert der Patriarch Petros von Antiocheia ihn buchstäblich in einem Brief an den Erzbischof von Grado und Aquileia.[1]) Man verliere auch nicht aus dem Auge, dass Niketas in seiner Anti-Azymen Polemik mit Kardinal Humbertus, als Vorkämpfer des mächtigsten Klosters in der ostchristlichen Welt gegen die päpstliche Delegation auftrat, und dass wir annehmen dürfen, die in der Kirche und am Hofe einflussreichste Mönchs-gemeinschaft stehe hinter ihm in seinen Diskussionen. In ihren Jahrhunderte dauernden Kämpfen um das Monopol oder die Teilnahme an der Bussgewalt hatten die Klosterparteien in seiner Lehre von der Einwohnung der Trinität im Asketen eine äusserst starke Waffe in die Hand bekommen, weil die im allgemeinen jedem Gläubigen in Aussicht gestellten geistigen Privilegien schliesslich nur für Mönche zugänglich sein konnten.

Den schönsten Beweis für das schnelle Eindringen von Niketas' Kreuzigungshypothese in die byzantinische Mystik findet man im sofortigen Aufblühen einer neuen Kreuzigungsikonographie, gerade

---

[1]) ,,.. Τὸ Πνεῦμα, τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα· καὶ οἱ τρεῖς τὸ ἕν εἰσι''. δηλονότι τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ. Ὁ καὶ κατὰ τὸν καιρὸν τῆς τοῦ Κυρίου σταυρώσεως δῆλον γέγονεν, ὁπηνίκα τὸ αἷμα καὶ τὸ ὕδωρ ἐκ τῆς ἀχράντου πλευρᾶς αὐτοῦ ἔρρευσε, λόγχῃ νυγείσης αὐτοῦ τῆς σαρκός· τὸ δὲ ζῶν ἅγιον Πνεῦμα ἔμεινεν ἐν τῇ τεθεωμένῃ σαρκί αὐτοῦ· ἥν ἐσθίοντες οἱ πίστοι ἐν τῷ μεταβαλλομένῳ ἄρτῳ διὰ Πνεύματος ἁγίου εἰς σάρκα Χριστοῦ, ζῶμεν ἐν αὐτῷ, ὡς ζῶσαν καὶ τεθεωμένην σάρκα ἐσθίοντες''. (PG 120, 765 B.).

in der Klosterkunst (Manuscripte im Studioskloster, Mosaiken in Daphni, Hosios Lukas, in den Kappadokischen Klöstern usw.). Die kausale Verbindung dieser neuen Kreuzigungsvorstellungen mit der neuen aufsehenweckenden Hypothese ergebt sich aus dem gleichzeitigen Neuauftreten von vier ikonographischen Themata:

1. Der Gottmensch hat die Augen geschlossen (in Daphni sind die nicht gänzlich geschlossenen Augen, in ihrer realistischen Wiedergabe, die nicht zugedrückten Augen eines Toten. Der Tod wird durch die Seitenwunde bewiesen).

2. Das Haupt ist auf die Brust gesenkt („er senkte das Haupt auf die Brust und gab den Geist auf").

3. Das Blut spritzt *in einem weiten Bogen* aus der Wunde (das ikonographische Zeichen für den ununterbrochenen Blutumlauf).

4. Der Schädel Adams ist unter dem Kreuze abgebildet.[1])

Niketas' logisch aus seinem Theologumenon folgende Hypothese beabsichtigte im XI Jahrhundert, gerade wie die Julianische Irrlehre im VI, das Unbehagen zu beseitigen, welches veranlasst worden war durch den unleugbaren Widerspruch zwischen dem in den Ramen der göttlichen Heilsekonomie passenden leiblichen Tod des Heilands und dem nichtsdestoweniger ununterbrochenen Blutsumlauf in dem gewissermassen lebendig gebliebenen Leichnam.[2]) Nach kurzer Frist sind beide Hypothesen aus dem kirchlichen Unterricht entfernt worden. In beiden Fällen hat jedoch der Zeon-ritus, wenn auch jede dogmatische Begründung aufgehoben war, seine Rechtfertigung in der alten unerschütterlichen Überzeugung beibehalten, dass, aus irgend einem anderen ausreichenden Grunde, Christi Leichnam unverweslich gewesen sein sollte.

Die auf Niketas folgenden Generationen von Theologen haben seine Grundlehre kaum gebilligt. Obgleich die von Symeon in der Beschreibung seiner mystischen Erlebnisse und der Ausarbeitung seiner Henosis-lehre benutzten Ausdrücke in der Nachwelt zurückgekehrt sind, haben sie in den theologiscgen Abhandlungen späterer Jahrhunderte niemals mehr dieselbe Bedeutung beibehalten. Für Symeon wird die Einigung mit der Gottheit nach tiefgehenden persönlichen Vorbereitungen, mittels einer dem Asketen persönlich verliehenen Gnade, nach einer ihn seelisch und körperlich durchdrin-

[1]) *L'iconographie byzantine du Crucifié mort sur la croix*, S. 130–141.
[2]) ibidem S. 114–119.

genden unstreitig göttlichen Präsenz, als Inkarnation der zweiten Person und Einwohnung der ganzen Trinität erreicht. Solche wunderbare Erfahrungen konnten sich ohne irgend eine aus kirchlichen Einstellungen und rituellen Handlungen hervortretende Beeinflussung entwickeln.[1])

Nikolaus Kabasilas hat oft den Symeonischen Ausdrücken ähnliche Formeln gebraucht, aber bei ihm sind sie immer aus einer sakramentalen Mystik abgeleitet, und schliessen sie sich eng an den kirchlichen Unterricht an. In der Lehre Kabasilas' ist übrigens von einer, mit der Perichoresis seiner beiden Naturen in der Person des Gottmenschen, vollkommen identischen Einwohnung der Gottheit im Seher selbstverständlich niemals die Rede. Übrigens hat nach Symeon kein Theologe es jemals gewagt, der begnadeten und schauenden Seele, wegen ihrer Aufnahme in die Trinität (oder deren völligen Einwohnung in ihr) die vollkommene Enthüllung aller göttlichen Geheimnisse in Aussicht zu stellen.

Was die Überzeugung, dass die Leiche des Gottmenschen gewissermassen lebendig geblieben sei, und die desbezügliche Niketische Hypothese betrifft, haben die späteren Kanonisten wie Blastares und Balsamon, und die Theologen wie Kabasilas, Panaretos usw. wohl äusserst nachdrücklich die Erhaltung des Blutumlaufs im göttlichen Leichnam ausgesagt, und deswegen jeden Einwand gegen den Zeon-ritus als grobe Ketzerei verurteilt, weil „der Gläubige das Blut im Kelch warm geniessen soll, wie es warm aus Christi Seite geflossen ist", aber vom „verbliebenen Heiligen Geiste" war bei obengenannten Schriftstellern jede Spur verschwunden.[2]) Einzelne Stellen um die Wende des XIV Jahrhunderts bei Symeon Thessalonicensis lassen vermuten, dass in gewissen Mönchskreisen Niketas' Annahme damals noch Anhänger fand.

Nach dem oben zitierten Briefe des Petros von Antiochien findet man die Hypothese des Niketas in der theologischen Litteratur

[1]) Die Überzeugung, dass die Charismata den Gläubigen ebenso reichlich oder reichlicher aus der Mönchsaskese als aus den kirchlichen Sakramenten zufliessen, hat in den ostchristlichen Klöstern bis in den heutigen Tag heimlich fortgelebt. Die Einsiedler, welche ich im Ladoga-see auf ihren Inseln besuchte, waren von der Klosterbehörde jeder Verpflichtung, den Gottesdiensten in der Klosterkirche beizuwohnen, enthoben, obwohl nur zwei unter ihnen Hieromonachen waren. Nur an den vier grossen liturgischen Festtagen ruderten sie in ihren kleinen Kahnen über den See oder durch die künstlichen Kanäle zum Kloster um an den grossartigen Feierlichkeiten teilzunehmen.

[2]) ibidem S. 86.

nicht oder nur im Vorübergehen erwähnt; deutliche Spuren ihrer Nachwirkung findet man jedenfalls in einer neuen Zeonformel zurück. Schlägt man die ältesten Codices der Johannes Chrysostomos Liturgie auf, so sieht man den Zeon-ritus überhaupt das erste Mal in dem von Brightman aus Codices vor dem IX Jahrhundert beigebrachten Text erwähnt.[1]) Hier und in den nächstfolgenden Codices wird der Anteil des Heiligen Geistes an den Umwandlungen im Altarsakrament ausgedrückt in der althergebrachten Form: Εἰς πλήρωμα Πνεύματος ἁγίου. Diese kehrt in drei Codices, aus dem X, XI und XII Jahrhundert, wieder.

Von den erhaltenen Codices mit der vollständigen neuen Zeonformel gehören die frühesten, aus dem XIII Jahrhundert stammenden, der Bibliothek auf Patmos an. Vor und nach dem Eingiessen des heissen Wassers wird die neue Formel ausgesprochen: „Ζέσις Πνεύματος ἁγίου".[2]) Diese wird vereinzelt, oder neben der alten Formel: Πλήρωμα Πνεύματος ἁγίου rezitiert. Bemerkenswert ist schon hier, zwei Jahrhunderte nach der Veröffentlichung von Niketas' Erfindung, dass der Liturgist der Formel und dem Gedanken, denen der Boden schon grossenteils entzogen zu sein scheint, dermassen treu bleibt, dass er diesmal deren Rechtfertigung textuell und litterarisch bei den älteren Kirchenvätern zu finden versucht. Er beruft sich auf einen Text des H. Basileios, und auf dem, dem Johannes Damaskenos zugeschriebenen Pfingsthymmus, welcher heute in das Pentekostarion als Troparion der vierten Ode im Pfingstkanon aufgenommen ist, weil er dort die „Wärme des Heiligen Geistes" wiederfindet.[3])

Auch Symeon Thessalonicensis († 1429) hält noch, obgleich mit grosser Vorsicht, an der Niketischen Mutmassung fest, als er neben dem vom „lebendig gebliebenen toten Körper Christi" „nicht abgeschiedenen göttlichen Wesen" ganz besonders die „von der Leiche nicht getrennten sämmtlichen Energien des H. Geistes" erwähnt, und hinzufügt, dass er nicht der Einzige sei, welcher meint, dass

---

1) ib. S. 87–88.

2) „ὁ ἱερεὺς σφραγίζων λέγει· Ζέσις πνεύματος ἁγίου. Τίθεμαι δὲ καὶ τὸ ζέον ὕδωρ ἐν τῷ κρατῆρι, καθὼς λέγει ὁ μέγας Βασιλείος, διὰ τὸ δηλοῦν τὴν ζέσιν τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἀλλὰ καὶ Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνὸς τάδε φησί· (folgt der Pfingsthymnus des Johannes Damaskenos).

3) „Λουτρὸν τὸ θεῖον τῆς παλιγγενσίας,
Λόγῳ κεραννὺς συντεθειμένη φύσει,
Ὁμβροβλυθεῖς μου ῥεῖθρον ἐξ ἀκηράτου
Νενυγμένης σου πλευρᾶς, ὦ Θεοῦ Λόγε,
Ἐπισφραγίζων τῇ ζέσει τοῦ Πνεύματος".

die Kirche bezüglich dieser Auffassung ihr Zeugnis giebt, als sie beim Eingiessen des heissen Wassers die Worte spricht: ,,Ζέσις Πνεύματος ἁγίου. Sonst findet man die ,,Wärme des H. Geistes'' in der Zeonformel noch in einem, von Dmitrievsky dem XV. Jahrhundert zugeschriebenen Codex.[1])

Bald tauchte die neue, definitive, Zeonformel auf, worin durch eine bedeutsame Hinzufügung ihr ganzer Sinn geändert wurde. Die dem Kelche hinzugetane Wärme führte uns künftighin nur den Glauben an den Heiligen Geist vor. Neben dem Satze Πλήρωμα Πνεύματος ἁγίου trat in einem 1306 datierten Codex des Klosters Esphignemu die neue Formel auf: Ζέσις πλήρης πίστεως Πνεύματος ἁγίου.[2]) Diese neue Formel ist jedoch bis auf den heutigen Tag von der Pfingst- strophe, als Reminiscenz an der alten Niketischen Lösung, begleitet, wegen des bedeutungsvollen Satzes: 'Ομβροβλυθεῖς μου ρεῖθρον ἐξ σου πλευρᾶς, ὦ Θεοῦ Λόγε, ἐπισφραγίζων τῇ ζέσει τοῦ Πνεύματος.

Weil in zahlreichen Codices der Ort der Herkunft nicht erwähnt ist, und die Datierung oft auf einer Vermutung beruht, und weil weiterhin die byzantinischen Klöster an der Niketischen Lehre und an den darauf gegründeten liturgischen Formeln länger festgehalten haben als der Episcopat, ist es zurzeit unmöglich, sich auszusprechen über die bezüglich des Zeon-ritus in der Hauptstadt gültigen Formeln und Deutungen, welche allein für die offiziellen Doktrinen massgebend sind.

Weil die Symeon-Niketischen Lehren im römischen Bereiche niemals Eingang gefunden haben, findet man dort nirgendwo deren selbst flüchtigste Erwähnung. Das Zeon selbst wird in keinem aus Süd-Italien stammenden Codex angeführt. Obwohl die Liturgie der Klöster in Gross-Griechenland die in Byzanz gebräuchliche war, fehlt das Zeon selbst in den Mönchsgenossenschaften, welche von Studiten gegründet worden waren, und deren Typikon befolgten.

---

[1]) Ἑρμηνεία περὶ τοῦ θείου ναοῦ. c. 94. Sieh PG CLV, col. 741 D, 744 A, 912 AB. Weiter meine *Iconographie byzantine...* pp. 118/9.

[2]) ibidem S. 90.

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

OUDE TESTAMENT

G. Ernest Wright, *De Bijbel ontdekt in aarde en steen.* Het Wereldvenster, Baarn (1958) 333 blz. Geïllustreerd.

Er zijn in betrekkelijk korte tijd een aantal publikaties in ons land verschenen over de archeologie van Palestina en de bijbel. Blijkbaar is er op de Nederlandse boekenmarkt plaats voor dit soort lectuur en heeft men geld voor de aanschaf van betrekkelijk dure boeken op dit gebied. Het laatst verschenen werk is dat van prof. G. E. Wright, *Biblical Archaeology*, in het Nederlands vertaald door C. Houwaard onder bovenvermelde titel, ingeleid door de hoogleraren R. A. de Langhe en Th. C. Vriezen, en door prof. Vriezen voor Nederland voorzien van aantekeningen en literatuurlijsten. De Nederlandse uitgever heeft het boek in een mooie uitgave op de markt gebracht, die in elk opzicht ver uitsteekt boven de Amerikaanse en Duitse edities, en heeft bovendien kans gezien de prijs aanzienlijk lager te houden dan die van de Amerikaanse uitgave. Aan het boek is een omslag meegegeven waarop aanbevelingen van Nederlandse en Belgische geleerden staan afgedrukt. Het uiterlijk ziet er dus perfect uit, behalve de titel, welke wat vreemd aandoet. Deze is niet zo snobbistisch als *De bijbel heeft toch gelijk* en niet zo plechtstatig als *Gods woord en der eeuwen getuigenis*, maar zoekt het meer in het raadselachtige.

Het boek wordt aangeduid als echt vakwerk. ,,Het moet een grote gebeurtenis heten, dat thans een boek is verschenen dat mag gelden als een verantwoorde en vak-technische compilatie van alle feiten van de opgravingen en ontdekkingen, die belangrijk zijn voor het lezen en verstaan van de bijbel'', zo luidt de eerste aanbeveling op het omslag. Echter, niet de uiterlijke vorm en verzorging van de uitgave, maar de inhoud is bepalend voor het oordeel over een boek. Het wil mij voorkomen dat deze en dergelijke beoordelingen eerder geïnspireerd zijn door de naam van de schrijver, dan door zijn prestaties op het gebied van weergave van de stof. Er zijn nl. nog al heel wat bezwaren in te brengen tegen de inhoud, die in het kort er op neerkomen, dat het in de slechte zin ,,Amerikaans'' is. Het geeft in grote lijnen een aardig beeld, maar zit vol ondoordachte beweringen, kleine en grotere fouten, tegenstrijdigheden, en is gespeend van elke behoorlijke oriëntatie op Europese literatuur, behalve die welke in het Engels is gesteld of in Engelse samenvatting in Amerika beschikbaar is. Wright wekt vertrouwen doordat hij bekend schijnt te zijn met de kritische bijbelwetenschap, maar zijn kennis van de desbetreffende literatuur is nog al gebrekkig. Anders kan men b.v. Wright's opmerking over M. Noth, die steeds blijk geeft de archeologische literatuur uit de eerste hand, d.w.z. uit de definitieve opgravingsrapporten zelf, te kennen, niet begrijpen. In *Journal of Biblical Literature* Vol. LXXVII, 1958, blz. 48 schrijft hij n.b.: ,,Most curious is Noth's complete refusal to make use of archaeological data.'' Wright's literatuuropgave in de Amerikaanse editie is dan ook hoogst eenzijdig. Voor Pa-

lestina citeert hij nl. behalve de uitgevers van opgravingsrapporten in hoofdzaak twee auteurs: W. F. Albright en zich zelf. Men kan dan ook in de tekst van dit boek allerlei hiaten in Wright's kennis van de stof vinden, speciaal op het gebied van de bijbels-literaire kant van de zaak. Noodzakelijkerwijs wordt bij de opzet van dit boek een groot gedeelte ingenomen door de bespreking van literaire gegevens, bijbelse en buitenbijbelse, door opgravingen aan het licht gebrachte, teksten, en Wright is blijkbaar steeds aangewezen op Engels schrijvende auteurs. Hierdoor zijn zijn gegevens van de continentale auteurs tweedehands. Men kan ze derhalve beter zelf lezen bij de europese auteurs. De lezer zij hierbij gewezen op Hempel's kritische bespreking van de Duitse editie van Wright's boek in Z.A.W. 70, 1/2, (1958), blz. 167 ff. De aanvullingen in de literatuurlijsten in deze Nederlandse edititie passen dikwijls ook slecht bij de tekst van het boek.

Voordat de strikt archeologische kant aan de orde komt nog een opmerking over Wright's stijl en de vertaling. De stijl is vaak niet alleen moeilijk maar ook verward, en daardoor was de taak van de vertaler niet benijdenswaardig. Typisch voor de stijl is een volgend voorbeeld (blz. 21): ,,Maar hoe moest de zaak worden aangepakt in armere landen als b.v. Palestina, waar zelden inscripties een of andere te dateren (moet zijn: dateerbare) koning vermeldend, worden gevonden in een situatie die het mogelijk maakt de laag waarin zij worden gevonden te dateren?" De vertaler is nog al eens genoodzaakt geweest om naar Wright's bedoeling te gissen, vanwege de vage manier van uitdrukken. Daarbij komt dan nog, dat typisch archeologische zaken, die een speciale kennis van Engelse vaktermen vereisen, hier en daar, evenals in de Duitse editie, beslist fout zijn weergegeven. Hier is een reeks van enkele willekeurig genomen bladzijden: Blz. 22 is 'masonry' niet metselwerk, 'drawing' niet kartering, blz. 23 'world-view' niet levenskijk, blz. 24 is 'naar hun ouderdom te onderkennen' toelichting van de vertaler, welke zou moeten luiden: 'stratigrafisch duidelijk van elkaar te onderscheiden'. In de zelfde zin zijn in de vertaling de woorden 'down to virgin soil or bedrock' uitgevallen, blz. 84 'brick' is geen baksteen, blz. 85 'denudation' niet afgegraven, blz. 31 'idols' bepaald niet kleibeeldjes, enzovoort. Dergelijke vertaalfouten, welke er vele zijn zodra er over de archeologie wordt gesproken, vloeien voort uit de onbekendheid van de vertaler en correcteurs van de uitgave met de archeologische stof. Wright is verantwoordelijk voor de verwarrende weergave van Garstangs werk (blz. 84) waar te Jericho het jongste te dateren aardewerk uit een bepaalde periode komt uit Garstang's ,,middelste gebouw", dat ook na die periode bewoond heet te zijn. Van dergelijke onlogische en verwarrende redenaties vindt men herhaaldelijk voorbeelden.

Zeer merkwaardig is wat Wright doet met de chronologie van de vroegere tijdperken. Op blz. 30 heet het dat het Mesolithicum een overgangsperiode is van 4000 jaar, komende na 9000 v. Chr. Het Neolithicum valt tussen het 6e en 5e millennium v. Chr., en voor het Chalcolithicum blijft dan nog 1000 jaar over, nl. het 4e millennium. Het einde van het Neolithicum valt op blz. 29 ca. 5000 v. Chr., eind 6e mill. v. Chr. en dit is

de tijd van de eerste dorpsgemeenschappen (blz. 30) terwijl de eerste steden vlgs. blz. 25 ca. 5000 verschenen. Nu geldt Wright als autoriteit op het gebied van het vroege aardewerk, dat begint te komen gedurende het Neolithicum, en hij heeft zich uitvoerig beziggehouden met de chronologie van deze periodes. Het bovenstaande is echter archeologische wartaal. Volgens Wright's hier weergegeven chronologie wordt het Neolithicum geheel opgedeeld tussen Meso, 9e tot en met 6e mill., en Chalco, 5e en 4e mill. v. Chr. Ook wanneer we het jaartal 9000 tot drukfout verklaren, en verbeteren in b.v. 12000 v. Chr. (wat in elk geval dichter bij de werkelijkheid komt) dan blijft nog het Neolithicum een vage grootheid. Na de opgravingen te Jericho is echter geen der drie genoemde hoofdtijdperken met de onderverdelingen beter bekend dan juist het Neolithicum.

Het wil mij voorkomen, dat de bewering dat de eerste steden plm. 5000 verschijnen, een sleutel geeft tot het verstaan van de verwarring. Het jaar 5000 is nog nooit als zodanig genoemd. De eerste steden, waarvan wij weet hebben volgen op de stichting van de eerste dorpen, en algemeen neemt men aan dat de echte urbanisatie in het gehele Nabije Oosten plaats heeft gevonden tegen het begin van het 3e mill. v. Chr., de overgang naar de zgn. Vroeg Bronstijd. Echter heeft men in Jericho twee steden gevonden, die ouder waren. Zij vallen in het voor-ceramische Neolithicum. Dit was geen ontdekking van Garstang, zoals Wright wil (blz. 84), want Garstang zag de oudste van de twee aan voor sporen van het Mesolithicum zonder resten van woningen, terwijl hij de volgende niet als stad heeft kunnen herkennen, omdat de stadsmuren hem onbekend bleven. Echter heeft Miss K. M. Kenyon sinds 1952 stelselmatig aan het onderzoek van deze lagen gewerkt, en ontdekt, dat terwijl de jongste van de twee betrekkelijk onaanzienlijke verdedigingswerken had, de oudste zeer zware stads- en citadelmuren bezat. De betekenis van deze vondst verstaat men pas, wanneer men bedenkt, dat de mensen pas zijn overgegaan tot het bouwen van woningen in vaste nederzettingen, nadat zij ontdekt hadden op welke wijze zij het zwerversleven konden opgeven, m.a.w. hoe zij moesten omgaan met landbouw- en jachtgebied om deze voedingsbronnen niet in korte tijd uit te putten. Het stichten van dorpen is een gevolg hiervan. De opkomst van de dorpen valt in het Chalcolithicum. Miss Kenyon neemt dan ook aan dat „haar" oudst bekende stad ter wereld: Jericho, geen stand heeft kunnen houden toen de klimatologische omstandigheden onder invloed van het smelten van de gletschers in Europa, in Palestina veranderden, en zij beschouwt deze stadsbloei als prematuur. Omstreeks 5000 v. Chr. heeft deze stad opgehouden te bestaan. En de urbanisatie valt voor 3000 v. Chr. Daaraan wordt geen afbreuk gedaan.

Bij het graven te Jericho is echter een methode toegepast, welke niet, zoals Wright beweert een verfijnde methode Reisner-Fischer is (blz. 24), maar een, om het zo maar te zeggen, principieel verschillende en veel betere graaftechniek. Wright kan het feit van de oudste Jericho-stad niet ontkennen, en dateert nu maar met een gok op 5000 v. Chr. (Waarom noemt Wright op blz. 24 de Amerikaanse expedities met de subsidiërende instituten en laat hij de British School of Archaeology te Jeru-

salem weg bij Jericho?). Hij steekt overigens zijn kritiek op de Engelse opgravingsmethode niet onder stoelen of banken. In het reeds genoemde artikel in de J. B. L. blz. 41 geeft hij duidelijk blijk, deze methode niet te kennen. Hij past haar dus ook niet toe, hetgeen blijkt bij zijn huidige opgravingen te Balata-Sichem. De niet-archeoloog, die het resumé van Wright's methode op blz. 24 van zijn boek leest, kan daaruit niet anders opmaken, dan dat het alles vrij nauwkeurig geschiedt. De Reisner-Fischer methode, waar ook toegepast (tot op onze dag op de Amerikaanse opgravingen in Palestina, en ook te Hazor in Israël), is bij het onderzoek der prehistorie in Engeland, Nederland en Duitsland reeds lang verworpen. Geen onderzoeking van het Nederlandse Oudheidkundige Bodemonderzoek kan het stellen zonder de door Wright gewraakte ,,trenching operation in which the sides were cleanly cut, 'catwalks' called 'balks', left at intervals,'' en ,,the different kinds of debris studied in great detail.'' Ten onzent is Prof. van Giffen een van de pioniers op dit gebied geweest.

Het verschil komt in het kort hier op neer: de Amerikaanse methode probeert elk stratum op een ruïneheuvel te isoleren door de daarin aangetroffen vondsten; een stratum is een geheel, dat bepaald kan worden door het determineren van de vondsten, die naar men weet of aanneemt, tot een zelfde periode behoren. De ,,continentale'' methode (Wheeler en Kenyon hebben deze niet uitgevonden maar buiten Europa geïntroduceerd, nl. in India, Palestina en Noord-Afrika) keert de volgorde om, en laat door het stratum bepalen welke voorwerpen moeten worden beschouwd als behorende tot een en de zelfde periode. Het pas verschenen derde deel van de opgravingen te Samaria-Sebaste is een schitterend voorbeeld van de toepassing van deze methode. Men kan dit onderscheid niet bagatelliseren. Het resultaat van het nieuwe onderzoek is, dat in vele vroegere opgravingsrapporten correcties zullen moeten worden aangebracht. Een enkel voorbeeld hiervan (om een vroegere Engelse opgraving te noemen) is dat de zgn. assyrische laag van Lachish door de opgraver Starkey honderd jaar te vroeg is gedateerd. Dit stratum is in werkelijkheid de laag die ligt op de assyrische, welke nog niet is opgegraven. De toepassing van deze methode bij de opgravingen te Jericho heeft voor de oudste periode nog al wat revolutionaire gegevens aan de dag gebracht, waardoor allerlei arbeid, met veel energie en toewijding overigens gedaan, herzien zal moeten worden. En deze correcties betreffen niet alleen de studie van het oudere aardewerk, maar evenzeer allerlei in Wright's boek verwerkte latere gegevens, b.v. die welke ontleend zijn aan Megiddo.

Hempel merkt op in zijn bovenvermelde bespreking van Wright's boek dat in verschillende gevallen Wright meer aan gegevens ontleent, dan strikt verantwoord is. Dit is bijvoorbeeld duidelijk bij zijn behandeling van de eerste tijd van Israëls verblijf in Kanaän. Het is niet gelukt tot nu toe om het vroeg Israëlitische aardewerk te onderscheiden van Laat Bronstijd – Vroeg IJzertijd – Kanaänitisch aardewerk.

Wat hier gezegd is over de archeologische inhoud van het boek geldt evenzeer van andere aspecten.

Er is van het boek inderdaad veel goeds te zeggen ook. Het gaat echter om de vraag of de Nederlandse lezer, die naar een betrouwbare gids zoekt in deze boeiende maar moeilijke en onoverzichtelijke stof, zich in goed vertrouwen aan Wright's leiding kan toevertrouwen. Wat hier boven is opgemerkt is voldoende om het antwoord te geven op deze vraag. Men wordt afwisselend juist en verkeerd voorgelicht, alleen men weet niet wanneer het ene en wanneer het andere het geval is. Een oudtestamenticus zou in samenwerking met een archeoloog een grondige herziening van de tekst moeten ondernemen voordat men met een gerust geweten het boek zonder voorbehoud zou mogen aanbevelen. Het wil mij voorkomen dat de serie boekjes door A. Parrot geschreven over de bijbel en archeologie nog de meest betrouwbare lectuur zijn voor de bijbellezer, misschien wel omdat ze zo opvallend weinig echt aan Palestina ontleende archeologische gegevens bevatten. Afgezien natuurlijk van de vaak voortreffelijke Nederlandse monografieën over bepaalde onderwerpen die ons ter beschikking staan.

In de literatuurlijsten is Barrois' Manuel de l'archéologie Biblique wat ver naar achteren geschoven (hfd. 11), terwijl ook de Nederlandse inleiding van Simons best bij het eerste hoofdstuk had mogen worden genoemd.

H. J. Franken

Kurt Schubert, *Die Gemeinde vom Toten Meer, Ihre Entstehung und ihre Lehren.* Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel, 1958, 144 pag., prijs geb. f 6,25.

Het voor ons liggende boek (een bewerking van een aantal, in het zomersemester van 1957 aan de Weense universiteit gehouden colleges) biedt een buitengewoon goed geslaagde inleiding tot de bij de Dode Zee gevonden geschriften. In overeenstemming met de ondertitel valt de hoofdnadruk op een reconstructie van de geschiedenis der Essenen en op hun theologische, cultische en ethische concepties. Slechts in het kort worden de gevonden rollen en fragmenten naar hun inhoud beschreven. Hun ouderdom, de geschiedenis van hun vondst en de opgravingen van het klooster van Qumrân, waarover reeds zo veel geschreven werd, vinden eveneens slechts een korte vermelding.

De auteur blijkt volkomen op de hoogte te zijn van de vragen rondom de rollen en geeft een betrouwbare samenvatting van leven en leer der Essenen. In principe is schrijver dezes het volkomen eens met de theorieen, die in het boek over het ontstaan van de secte geuit worden. De Essenen worden getekend als „dissidente Priester aus dem Hause Zadok", die zich aanvankelijk met de Chasîdîm tegen het syncretisme van Antiochus IV Epiphanes en zijn joodse volgelingen verzetten, maar die zich later van de cultus in Jeruzalem distancieerden. Het ontstaan van de secte wordt „spätestens" op 141 v. Chr. gesteld (p. 37). De grootste bloei beleefde zij onder Alexander Jannai (103–76 v. Chr.). Volkomen juist lijkt mij ook, dat het Damaskusgeschrift jonger is dan de Habakukcommentaar (p. 92).

De volgende opmerkingen mogen daarom mijn waardering voor dit

zo heldere en aanbevelenswaardige werk onderstrepen. Mijn kritiek beperkt zich voor het merendeel tot een paar ondergeschikte punten. Zo ware te vragen, of de tekening van de in de ,,Kriegsrolle" beschreven eindstrijd niet meer reliëf gekregen zou hebben, als zij met de ,,heilige oorlog" in verband gebracht was (p. 79). Verder blijft het de vraag, of Seleuciden en Romeinen beide hebben bijgedragen tot de tekening van de vijand (de Kittieten), zoals die in de Habakuk-commentaar (en elders) beschreven wordt (p. 86). Wel is toe te geven, dat de Kittieten in hun beschrijving de *typische* trekken van de vijand van de eindtijd vertonen. Ook betwijfel ik, of ,,eine nähere Bestimmung der Kittäer fast aussichtslos" (p. 86) is. Gelet op Hab. comm. III, 10–11 ligt een identificatie met de Romeinen toch wel voor de hand, temeer waar de auteur zelf het ontstaan van de sekte niet in de tijd van Antiochus IV Epiphanes wil plaatsen. De beschrijving van de onsterfelijkheid van de ziel, zoals Josephus die in *Antiquitates judaicae* 18,1,5 als leerstuk der Essenen vermeld, heeft m.i. zeker een historische kern en mag niet enkel beschouwd worden als ,,ein Zugeständnis an seine griechischen Leser" (p. 96). Men vergelijke b.v. Dankpsalmen XV,16–17. Uiteraard komt de gedachte van de onsterfelijkheid der ziel in de rollen weinig voor op grond van de ,,Naherwartung" der Essenen. Beslist onjuist acht ik de veel verdedigde these, dat de (historische) Leraar der Gerechtigheid (die de auteur overigens terecht als ,,tweede Mozes" tekent) ,,am Ende der Tage" nogmaals zal terugkeren (p. 101). De hiervoor aangehaalde bewijsplaats Damaskusgesch. VI, 10v heeft betrekking op de komst van de Messias van Aäron. Ook de interpretatie van Dankpsalmen III, 9v. als messiaanse tekst acht ik onhoudbaar (p. 105–6).

Mijn grootste bezwaren betreffen het laatste hoofdstuk, getiteld: Die Entstehung des Christentums und die Qumrantexte. Ondanks alle voorzichtigheid, die de auteur bij de bespreking van eventuele contactpunten tussen het Essenisme en het Oer-christendom ten toon spreidt, acht ik niettemin de beschreven overeenstemmingen voor het grootste deel zeer onzeker. Zo herinnert het laatste Avondmaal niet ,,in mancher Hinsicht" aan het ,,Gemeinschaftsmahl der Essener" (p. 122). De overeenkomsten zijn die van een joodse maaltijd als zodanig. Overdreven lijkt mij, dat Matth. 5:43 praktisch eerst tegen de achtergrond van het Essenisme duidelijk zou worden (p. 123). Bij de tekening van de goederengemeenschap van de eerste Christengemeente te Jeruzalem en die der Essenen komt het verschil tussen beide niet duidelijk uit (p. 127). Dat de johanneïsche litteratuur als ,,Auseinandersetzung mit essenischen Lehren" betiteld moet worden (pag. 131 en 133), is in deze vorm moeilijk te handhaven, als men bedenkt, dat het klooster van de Essenen te Qumrân in 68 n. Chr. verwoest werd en wij nadien niets meer van hen horen. Dat de johanneïsche litteratuur met de taal en begrippenwereld der Essenen verwantschap vertoont, is juist. Men diene evenwel te bedenken, dat deze overeenkomsten evengoed het resultaat kunnen zijn van de invloed van eenzelfde (apocalyptisch bepaald) milieu, hetgeen wel onderlinge overeenkomsten, maar geen beïnvloeding van de ene litteratuur door de andere impliceert, ook niet in de negatieve zin van een ,,Auseinander-

setzung". Daarom acht ik een „starke Beeinflussung der Urgemeinde durch Elemente, die auch bei den Essenern belegt sind" (voorzover zij niet ook reeds in het Oude Testament te vinden zijn) (p. 130) niet alleen een onbewezen, maar, gezien het ons ter beschikking staande tekstenmateriaal, evenzeer een onwaarschijnlijke zaak. A. S. VAN DER WOUDE

NIEUWE TESTAMENT

WOLFGANG NAUCK, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, herausgegeben von J. Jeremias und O. Michel, Nr. 3). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1957. DM 18.60.

Deze belangrijke studie behandelt het probleem der litteraire eenheid van 1 Joh. en de daarmee verbonden vragen betreffende de traditie en het karakter van de brief. In een eerste deel worden hypotheses van verschillende onderzoekers (von Dobschütz, Bultmann), waarin een „Grundschrift" of „Vorlage" van een latere bewerking worden onderscheiden, kritisch besproken. Daarbij komen zowel de formele als de zakelijke verschilpunten tussen „Vorlage" en „bewerking" aan de orde. Zo onderscheidt von Dobschütz in de oudste gedeelten een „lapidaire stijl", die on-Grieks aandoet en tegen de achtergrond van Semietisch denken gezien zou moeten worden. Ook op het punt van de inhoud zouden opmerkelijke verschilpunten zijn aan te wijzen: in de „Vorlage" ethische begrippen, in de „bewerking" meer „fysische" voorstellingen. Ook Bultmann onderscheidt een „Grundschrift": de schrijver van 1 Joh. zou b.v. de door Bultmann vooronderstelde bron van de „Offenbarungsreden" van het evangelie van Johannes gebruikt hebben. Ofschoon Nauck kritisch staat tegenover verschillende van deze hypotheses, met name de radicale, meent hij toch in 1 Joh. iets van een „Vorlage" te ontdekken. Het doel van zijn studie is de vragen betreffende deze „Vorlage" (hij denkt vooral aan 2:29–3:10, waarin een merkwaardige rij van Antithesen met een geheel eigen stijl te onderkennen zou zijn) nader te overwegen.

Het tweede deel van de studie wordt nu gewijd aan een minutieuze analyse van de Vorlage, eerst op punten van vormen en opbouw, daarna inzake traditie en karakter. Op blz. 65v. en 122v. kan de schrijver een en ander samenvatten en zich tevens bepalen bij de bijzondere situatie, die 1 Joh. vooronderstelt. Hij constateert, dat 1 Joh. niet een brief uit één stuk is: de auteur heeft inderdaad een „Vorlage" opgenomen, die nog wel met enige zekerheid uit het geheel is los te wikkelen en die oorspronkelijk als een apart stuk moet hebben bestaan. Overigens zou deze „Vorlage" toch wel van de schrijver zelf afkomstig zijn. Wat het theologisch karakter van de brief betreft, de schrijver van 1 Joh. heeft zowel bij de „Vorlage" als in de brief vooral twee interessen: 1. Hij maakt scheiding tussen de kinderen Gods en de kinderen van de duivel, de rechtvaardigen en de zondaren; het gaat om het rein houden van de gemeente door de goddelozen uit haar midden te verwijderen; 2. de schrijver her-

innert zijn lezers doorlopend aan hetgeen de doop voor hen moet betekenen: wat zij hebben ontvangen en waartoe zij worden verplicht. Alles op een korte formulering gebracht: 1 Joh. heeft het karakter van een ,,Scheidungsproklamation und zugleich eines reditus ad baptismum''. De brief staat daarmee in de traditie van laatjoodse en oerchristelijke voorstellingen, waarin deze beide gedachtengangen ook nauw met elkander verbonden zijn. Een en ander geldt wel in het bijzonder voor de sekterol van Qumran, waarmee N. uitvoerig vergelijkt. De auteur schrijft in een bepaalde situatie, nl. in de strijd tegen de dwaalleraren, die het ,,vlees'' niet ernstig nemen. Dat blijkt niet alleen bij de Christologie, maar ook in hun opvatting van het leven der gelovigen: zij beschouwen deze als zondeloos en moeten daarom worden herinnerd aan een wandelen in het licht, het houden van de geboden en het liefhebben van de broeders. De slotsom inzake ,,Vorlage'' en brief kan nu deze zijn: de ,,antithesen'' zijn reeds eenmaal gericht tegen de dwaalleraren. Deze hebben inmiddels de gemeente verlaten, maar de schrijver neemt dit, in zekere zin gesloten, geheel der antithesen nog eenmaal op in zijn schrijven, omdat de crisis, waarin de gemeente stond, nog niet geheel overwonnen is.

Het boek besluit met twee zeer uitvoerige Exkurse, de eerste over het probleem van de redactie, het tweede over: Geist, Wasser und Blut, waarin de schrijver uitweidt over de vraag, hoe 1 Joh. 5:6vv. dient te worden uitgelegd: N. meent ook deze pericoop in het licht van de doop te moeten bezien.

In het zeer lezenswaardige boek is wel bijzonder interessant hetgeen betoogd wordt over: de achtergrond van de Qumran-teksten (blz. 152vv.), over twee doop-tradities, over de vraag, wat we hebben te verstaan onder ,,de zonde tot de dood'' (5:16–17) en over de verwantschap tussen de hoofdgedachten van 1 Joh. en die van Rom. 6–7.

Overigens heeft de schrijver mij niet op alle punten kunnen overtuigen. Ik denk daarbij allereerst aan een hoofdpunt: het bestaan en de bedoeling van de Vorlage, maar dan ook aan détailpunten, als de overigens zeer interessante interpretatie van de bekende tekst van Plinius inzake de samenkomsten der Christelijke gemeenten, de exegese van Hand. 9:19 en 16:34 (blz. 174), waarin reeds iets zou blijken van een viering van het avondmaal onmiddellijk na de doop (in beide gevallen is m.i. van gewone maaltijden sprake) en de interpretatie van Hand. 9:18 en 20 (blz. 87).

G. Sevenster

DOGMATIEK

J. H. Vrielink, *Het waarheidsbegrip*, diss. 1956, Nijkerk; 156 blz.

Met verontschuldiging aan de auteur voor deze door omstandigheden zo vertraagde bespreking, willen wij graag de aandacht vestigen op deze studie, waarin getracht wordt exegetisch en systematisch-theologisch te omschrijven, wat het waarheidsbegrip van de christelijke kerk is. Tegenover de Griekse opvatting van waarheid als tijdloze essentie omschrijft

dr. V., na een oriëntatie over Augustinus, Thomas, Anselmus, enz. tot en met Heidegger(!), wat in het O.T. onder „èmet" is te verstaan. Hij vindt hier, aan de hand van von Soden, het Theol. Wörterbuch en Th. Boman, dat èmet een persoonlijk verhoudingsbegrip is, de trouw van Gods gemeenschap met zijn volk, de vastheid van zijn daden, het wandelen-in-de-waarheid aan de menselijke kant, de verantwoordelijkheid, inhoudt. De Aletheia in het N.T. heeft sterk het karakter van èmet: de trouw Gods in zijn zelfmededeling in Christus, de vastheid van zijn beloften; Aletheia is de weg, die men bewandelt, de bewarende gemeenschap tussen mensen op grond van Gods bewaren dier gemeenschap. Kortom: ook aletheia heeft een existentieel karakter. Er is ook een cognitief aspect, een element van léér, al blijft het cognitieve gesubsumeerd aan Christus' Waarheid als gemeenschap van God met de mens.

De systematische bezinning op dit waarheidsbegrip als vervulde persoonlijke gemeenschapsverhouding corrigeert Brunners' *Wahrheit als Begegnung*, die volgens dr. V. het lééraspect der aletheia miskend heeft. Tegenover het subjectivisme wordt gesteld, dat Christus wezen der waarheid is, dat de leer de objectieve, historische gegevenheden vasthoudt, en het centrale „dat" der waarheidsverhouding met de objectieve, cognitieve inhoud van het „wat" der waarheid vult. Alleen zó kan men, aldus schrijver, het wagen het vraagstuk van de ontstellende desintegratie der waarheid aan te vatten. De richting naar de herintegratie van alle modi der waarheid, in wetenschap, persoonlijk leven, enz. wordt ons gewezen door Christus, die existentieel incognitief het wezen der waarheid is. Men kan weliswaar in deze bedeling geen extensieve volheid over de breedte der menselijke situaties realiseren, maar de christendenker moet blijven streven naar een universele levens- en wereldbeschouwing. Jafet moet in Sem's tenten wonen. Aan de hand van enkele voorbeelden, het spreken, het dienstkarakter der wetenschap, wordt deze weg tot reïntegratie met enkele lijnen aangegeven.

Er staan verdienstelijke opmerkingen in deze zeer leesbare studie: zo t.a.v. Bubers tegenstelling èmuna pistis, Jaspers' verweer tegen de „katholiciteit." Tot op grote hoogte achten wij de gegeven interpretatie van èmet en aletheia juist. Men leze inderdaad Joh. 14:6: „Ik ben de ware levensweg", of echter bij Johannes aletheia, polemisch gebruikt, toch ook niet de betekenis van „echt" heeft? Overigens: de exegese in dit boek is niet oorspronkelijk. Waarom niet de huidige stand van zaken (er is op dit gebied, seniarologisch en exegetisch toch wel een zekere communis opinio) kort samengevat om de systematisch bezinning veelzijdiger aan te vatten? De oriëntatie op de reeks Augustinus. Heidegger is eigenlijk een erratisch blok gebleven. Wat doet het er in deze opzet toe, een en ander over Heidegger's waarheidsbegrip weer te geven, zonder dit te betrekken in de systematische afdeling der dissertatie? Interessant immers ware de vraag, „of en waar" Heidegger's destructie der metafysica ráákt aan de herontdekking van de wijze waarop in O.T. en N.T. waarheid en werkelijkheid wordt gezien en beleefd.

Schr. geeft goede omschrijvingen over de bijbelse notie: „waarheid": waarheid is solidariteit, eerder zaak van het geweten dan van het weten;

haar weg is het streven, en in Matth. 16:25 staat het hele geheim der waarheid. Toch neigt schr. ertoe alle uitdrukkingen in het N.T. met de notie „waarheid" samenhangende, integraal als de waarheid op te vatten. Wij zijn geneigd het cognitieve streven als bevroeden, als vrijzwevende expressie tot op een geheim te zien, en daardoor in het door schr. genoemde léér-aspect der waarheid de tijdgebondenheid, de samenhang met het toenmalige werkelijkheidsbeeld sterker te beklemtonen. De systematische beschouwing is te biblicistisch; dat het verstaan van de boodschap altijd „geschichtlich" is bepaald, horen wij niet. Voorts: kan men niet al vragende in-de-waarheid zijn? Is er ook een weg tot waarheid langs de weg van rede en ervaring (Ned. G.B. art. 2!)? Is waarheid ook niet een herinterpretatie, een toepassing en verwerkelijking in het telkens héden, en schuilt daarin ook niet een menselijke creaticiteit, een zowel waarheid ontvangen als ook scheppen? Had een bemoeienis met deze en andere vragen het systematische gedeelte niet belangrijker gemaakt?

Tenslotte drie opmerkingen hiermee samenhangende: moet men de desintegratie der waarheid tengevolge van de zondige gespletenheid niet in evenwicht brengen met de erkenning, dat in álle modi der waarheid wij approximatief bezig zijn tengevolge van onze creatuurlijkheid? Is dit laatste niet de werkelijke grond voor wat schr. ook t.a.v. de Christelijke waarheid het „ten dele kennen" noemt?

Moeten wij de authenticiteit (blz. 144) niet positiever waarderen dan dr. V. doet? Is deze waarheidsvorm der echtheid niet ook vruchtbaar te gebruiken?

Tenslotte: in de huidige werkelijkheidsbeweging wordt waarheid gezien als het aangezicht der dingen, als de betekenisvolle horizon van het gebeuren, als een geschieden voor en áán de mens, waarop de mens antwoorden moet, en waarin het gaat om de vervulling van zijn leven. Augustinus' woord: non intratur in veri tatem nisi per charitatem," krijgt een nieuwe zin. Wat kan deze werkelijkheidsbeleving aan positieve mogelijkheden opleveren voor de door schr. terecht voorgestane herintegratie der waarheid in Christus?

Vele vragen, en bezwaren dus. Toch alléén, omdat het boek stimulerend werkt, en daarvoor, én voor vele goede opmerkingen, de schrijver dank. R. Hensen

A. D. R. Polman, *Woord en Belijdenis*, Eenvoudige verklaring van de Nederlandse Geloofsbelijdenis. Deel I, T. Wever, Franeker, z.j.

Prof. Polman heeft ons na zijn vierdelige studie over de Ned. Gel. Bel., die meer voor theologen bestemd was, met bovengenoemd werk een populaire handleiding geschonken bestemd voor Geref. Mannen-, jongelings- en meisjesverenigingen, die er echter nog een zware kluif aan zullen hebben, omdat de auteur geen moeilijkheid uit de weg gaat. Na een „algemene" inleiding over het wezen en de waarde van de belijdenisgeschriften en één over het ontstaan en de auteur der Belijdenis (bijzondere inleiding) volgt een bespreking van de eerste negentien artikelen, zodat het

boek met een uiteenzetting over de naturenleer van Christus eindigt.

De auteur heeft zich alle moeite gegeven de stof ook voor de niet-theologen leesbaar te maken, door aan de voet van de bladzijde een verklaring te geven van de gebruikte „vreemde" woorden en vooral door hier en daar met een pakkend voorbeeld de moeilijke stof te verduidelijken. Ook tracht hij de lezer een indruk te geven van afwijkende standpunten. Vooral Barth en de roomse theologie komen geregeld ter sprake. Interessant is ook de discussie met de „vrijgemaakten" over het verbond, (pag. 311 vv.). Uit de aard der zaak wordt de polemiek binnen de perken gehouden en onthoudt de schrijver zich in dit werk van het geven van bewijsplaatsen. Wel zoekt de auteur naar een fundering in de H. Schrift.

Het spreekt vanzelf, dat de recensent van Hervormd standpunt uit dikwijls van de auteur moet verschillen. Een uitvoerige discussie zou echter de mij toegestane ruimte te buiten gaan. Daarom wil ik mij beperken tot een enkele principiële opmerking. De schrijver heeft m.i. een te statische opvatting van de belijdenis; hij wijst ook pag. 11 vv. de dynamische opvatting van het kerkelijk belijden expressis verbis af. Dat komt, omdat bij hem de concentratie op Christus ontbreekt; aan Barth wordt ook o.m. Christomonisme verweten (193). Had de schrijver er echter meer oog voor gehad, dat de Persoon, die de Kerk belijdt, Jezus Christus, niet alleen het voorwerp, maar nog meer de dragende en stuwende kracht van het kerkelijk belijden is, dan zou hij de belijdenis niet zo gemakkelijk als een hanteerbare norm hebben beschouwd. Hij zou zich dan het verwijzend karakter van alle kerkelijk belijden beter hebben gerealiseerd, waardoor dit een minder statisch rationalistisch karakter zou hebben gekregen. Deze kritiek raakt echter minder de auteur persoonlijk, dan wel de gehele Gereformeerde theologie en de discussie over dit punt is nog lang niet geëindigd.

Al met al een boek, dat zeker zijn weg naar vele boekenplanken zal vinden!

H. G. Hubbeling

OECUMENICA

Fragen der Theologie heute, herausgegeben von den Professoren Ferner, Trütsch, Böckle. Benzinger Verlag. Einsiedeln. 588 S. Schw. Frs 25,85.

Aan dit werk hebben twintig rooms katholieken meegewerkt, voor het merendeel theologen van professie. De drie samenstellers zijn werkzaam aan het Priesterseminar in Chur, een „Professor der Fundamentaltheologie", een „Moraltheolog", en een „Dogmatiker". De „Fundamental probleme" worden door zes, de „Dogmatik" door acht en de praktische theologie weer door zes medewerkers behandeld, waardoor het boekwerk een overwegend dogmatisch karakter draagt. De „Fundamentalprobleme" van het eerste deel omvatten opstellen over mythe en openbaring, over geloof en kennis over traditie, over schriftinspiratie, over O.T. en N.T. en over apostolische successie (primaat). De bezinning op bijbelteksten komt uit de aard der zaak wel telkens in de opstellen voor, maar de aan-

dacht, die aan de H. Schrift in haar geheel gegeven wordt, komt de niet r. katholiek gering voor, temeer daar het hoofdstuk over de inspiratie zich concentreert op verhouding van geologie en Gen. 1–3.

De verhouding van titel en inhoud van dit boek brengt de lezer tot de overlegging, of men niet beter ,,Antworte'' dan ,,Fragen'' had kunnen zeggen. Dit neemt niet weg, dat er zorgvuldig over verschillende problemen wordt doorgedacht in verband met de gestelde themata. Als voorbeelden hiervan kunnen de opstellen van J. Trütsch over Glaube und Erkenntnis en van K. Rahner over Natur und Gnade dienen. Vooral het voortreffelijke stuk van Rahner zou zich lenen voor een interconfessionele bespreking tussen r.k. en niet r.k. theologen. Hier en daar komt de verhouding tot de oecumenische beweging aan de orde; Th. Sartory in ,,Kirche und Kirchen'' discussieert met de lutheranen, O. Karrer in ,,Apostolische Nachfolge und Primat'' noemt de oecumenische beweging wel, maar gaat er weinig op door. Wel bemerkt men dat er binnen in deze theologie allerlei gaande is, al is het ene artikel conservatiever dan het andere. Voor velen is Rahner een toongevende theoloog; hij wordt meer geciteerd dan iemand anders, zelfs ruim tweemaal meer dan Thomas en doorgaans als autoriteit, zelden door een opponent. Opmerkelijk is de moeite met de pneumatologie; (ook buiten de r.k. theologie kan men dit merken) de verhouding van kerk en H. Geest, van genade en H. Geest, mensenwil en H. Geest, wordt telkens aangeraakt zonder volledig te worden behandeld; Christologie en zelfs Mariologie hebben wel een eigen plaats. Ook de ecclesiologie is in verscheidene opzichten noch ,,im Werden''. De binnen deze kerk ook zo discutabele plaats van de eschatologie, waar het N.T. zo door wordt beheerst en ook het O.T. vol van is, is zeer summier door U. von Balthasar behandeld, van wie juist op dit terrein, waarop hij zich meer bewogen heeft, wel meer verwacht had mogen worden. De praktische theologie bevat, zoals te verwachten is, een knap maar voorzichtig gesteld hoofdstuk over de leek in de kerk. De voor deze recensie toegemeten plaats laat geen gedetailleerde bespreking toe van een werk dat zo vol is. Menig vakman, die zich er voor interesseert, wat er binnen de r.k. kerk bediscussieerd wordt, zal bij lezing telkens door de inhoud van dit boek geboeid worden.

S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

J. van Slooten, *Inleiding tot het denken van Kant.* Hoofdfiguren van het menselijk denken, no. 26. Uitg. Born N.V., Assen z.j., 52 blz., ing. f 1,60.

Edit. Michel Festuz, *Papyrus Bodmer V. Nativité de Marie.* Bibliotheca Bodmeriana, Cologny-Genève 1958, 127 blz.

Hans Joachim Kraus, *Psalmen.* Bibl. Komm. A.T. XV–4. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1958, blz. 241–320.

J. V. Pollet, *Martin Bucer. Etudes sur la Correspondance.* Presses Universitaires de France, Paris 1958, 356 blz.

A. Gans, *Het Woord van de Zwijgende God.* De Tijdstroom, Lochem 1958, 220 blz., ing. f 10,—, geb. f 12,50.

C. W. Mönnich, *De jongste Zoon.* Moussault's Uitgeverij N.V., Amsterdam 1958, 187 blz., geb. f 8,90.

Ludwig Schütz, *Thomas Lexikon.* Faksimile Neudruck der „zweiten, sehr vergrösserten Auflage. Fr. Fromanns Verlag, Stuttgart 1958, 910 blz., geb. D.M. 62,—.

Heinrich Ott, *Eschatologie. Versuch eines dogmatischen Grundrisses.* Evangel. Verlag A.G., Zollikon 1958, 75 blz.

Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen IX: Pour une nouvelle édition de la littérature latine médiévale. Sint Pieters Abdij. Steenbrugge 14 blz.

J. Koopmans, *Nieuwe Postille.* Tweede druk. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1958, 157 blz., geb. f 7,50.

W. J. Kooiman, *Luther en de Bijbel.* B.B.B.-reeks. Bosch en Keuning N.V., Baarn z.j., 201 blz., geb. f 5,40, bij int. f 3,60.

H. Faber, *Pastorale Verkenning.* Pract. Theol. Handboekjes no. 14. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1958, 84 blz., ing. f 3,75, bij int. f 3,20.

J. H. van den Berg, *Dubieuze liefde in de omgang met het kind.* G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1958, 91 blz., ing. f 3,90.

P. J. Roscam Abbing, *Over de verhouding tussen Theologie en Psychologie.* Inaug. rede. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1958, ing. f 1,25.

Maranatha-Adventsgebete aus Ravenna. Übertragen und eingeleitet von Wilhelm Schmidt. Verlag Herder, Wien 1958, 89 blz., geb. Sh. 32.—.

De Gedragsregels der Qumrangemeente. Vertaald door Dr. H. A. Brongers. Proost en Brandt N.V., Amsterdam 1958, 116 blz., geb. f 4,90.

Bijbelcommentaren en Bijbelse verhalen. Vertaald door Dr. A. S. van der Woude. Proost en Brandt N.V., Amsterdam 1958, 120 blz., geb. f 4,90.

F. Malmberg, *Eén Lichaam en Eén Geest. Nieuwe Gezichtspunten in de Ecclesiologie.* Uitg. Het Spectrum, Utrecht 1958, 326 blz., geb. f 17,50.

J. M. van den Berg, *Inleiding tot het denken van Thomas van Aquino* (Hoofdfig. v. h. menselijk denken No. 25). Uitg. Born N.V., Assen 1958, 53 blz., ing. f 1,60.

J. J. Poortman, *De wijsgerige projectie.* Inaug. Rede, 31 oktober 1958. Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1958, 20 blz., ing. f 1,50.

J. J. Poortman, *Repertorium der Nederlandse Wijsbegeerte. Supplement I.* Wereldbibliotheek N.V. Amsterdam-Antwerpen 1958, 168 blz., geb. f 12,90.

TIJDSCHRIFTEN

Wending, september 1958. Onderwijsvernieuwing. Weerstanden en perspectief. Ph. J. Idenburg, Terreinverkenning; P. J. Bouman, Sociaal-culturele achtergrond; F. Boerwinkel, Opvoeding en onderwijs – in welk perspectief? C. Kleywegt, Oogst en misoogst in de schoolstrijd; M. J. Langeveld, Studie en verwezenlijking; W. Schermerhorn, Onderwijs als publieke zaak; L. H. Ruitenberg, De ouders en de school; I. van der Velde, Schoolpolitieke verhoudingen; D. N. van der Neut, De docenten van het voorbereidend hoger en middelbaar onderwijs en de vernieuwing van het onderwijs; M. Goote, Vertrouwen in het onderwijs; G. C. van Niftrik, Opvoeding in een overgangstijd.

Oktober 1958. J. G. Bomhof, Om te beginnen; H. S. Visscher, Een mythe der Adolescentie; Samuel H. Miller, De Kerk en de beoefenaren van de Natuurwetenschap; Huub Oosterhuis, Hymne aan de Kerk; Maurits Mok, Jeruzalem; J. Tinbergen, Meer economisch begrip tussen Oost en West? H. M. de Lange, Twee jaar bestedingsbeperking.

Vox Theologica, september 1958. De boekrollen van de Dode Zee: P. Winter, A Bibliography of Works on The Dead Sea Scrolls; J. M. Hoekstra, Handschriften van de Dode Zee in Nederlandse vertaling; A. S. van der Woude, De datum van het laatste avondmaal en de Oud-Priesterlijke kalender; J. Smit Sibinga, I Johannes tegen de achtergrond van de teksten van Qumran; E. Jansen Schoonhoven, Actuele vragen in de nieuwere zendingswetenschap (vervolg); G. W. de Jong, Communicatie.

Musica Sacra, oktober 1958. W. J. Kooiman, Luther's kerkliederen in Nederland (slot); Willem Mudde, Het wereldwijde lutherdom en de kerkmuziek.

Theologie en Practijk, Herfst 1958. H. G. Hubbeling, Reacties op het gesprek Buskes-de

Wilde; A. de Wilde, Leven met de dood; A. Mankes-Zernike, Prof. G. A. v. d. Berg v. Eysinga als Nieuw Testamenticus.

Journal of Biblical Literature, September 1958. John L. McKenzie, Problems of hermeneutics in Roman Catholic exegesis; R. B. Y. Scott, The Hebrew cubit; J. M. Allegro, More Isaiah commentaries from Qumran's fourth cave; S. Vernon McCasland, ,,The Way"; Frederick W. Danker, Luke 16:16–An opposition logion. W. F. Albright, Bultmann's history and eschatology; Joseph M. Baumgarten, Qumran studies.

The Harvard Theological Review, July 1958. Edgar R. Smothers, Two readings in Papyrus Bodmer II; Robert M. Grant, Studies in the Apologists; Geoffrey Clive, The Sickness Unto Death In The Underworld: A. Study of Nihilism; C. A. Patrides, Renaissance and Modern Thought on the Last Things: A Study in Changing Conceptions; J. Harold Greenlee, A Misinterpreted *Nomen Sacrum* in P–9.

Vigiliae Christianae, September 1958. R. P. J. Hooyman, Die Noe-Darstellung in der frühchristlichen Kunst; eine christlich archäologische Abhandlung zu J. Vink: Noe der Gerechte in der frühchristlichen Kunst; Robert M. Grant, Notes on the Text of Theophilus, Ad Autolycum III; Robert M. Grant, Some Errors in the Legatio of Athenagoras; T. Evan Pollard, Cosmology and the Prologue of the Fourth Gospel; P. Smulders, A Quotation of Philo in Irenaeus; Tarsicius J. van Bavel, ,,Ante Omnia" et ,,In Deum" dans la ,,Regula Sancti Augustini";

The International Review of Missions, October 1958. A. H. Zulu, The South African Church in the Light of ,,Ibadan, 1958"; David L. Hamm, Western Culture and Philippine Life: A discussion of the statement ,,We will preach Christianity and not western culture" as it applies to Philippine situations; J. R. Macphail, Worship in the Church of South India; Korula Jacob, The Government of India and the Entry of Missionaries; J. S. Murray, If Mission Help is cut off! What should the Church do? Gladys E. Shaw, The Village Indian and His Animals; C. W. Ranson, The Theological Education Fund; Matthew Shaw, Impressions of the Russian Orthodox Church; J. G. H. Baker, The Anglican Communion and its Missionary Task: Lambeth 1958.

Les Etudes Philosophiques, Juillet-Septembre 1958. Aspects de la Pensée Ibéro-Américaine. Argentine: Francisco Romero, Philosophie et histoire des idées en Ibéro-Amérique; Brésil: Joao Cruz Costa, Panorama de l'évolution des idées au Brésil; Mexique: José Gaos, L'actualité philosophique au Mexique; René Lacroze, La pensée mexicaine; Pérou: Francois Bourricaud, Les modèles précolombiens dans la tradition culturelle péruvienne; Uruguai: Juan Llambias de Azevedo, Situation et décision; Francisco Romero, Un grand philosophe de l'Uruguai-Carlos Vaz Ferreira (1872–1958).

Nouvelle Revue Théologique, Sept.-Octobre 1958. R. Laurentin, Les interrogatoires de Bernadette. Etude critique; L. Makevez, La connaissance de Dieu selon M. H. Duméry; Ign. de la Potterie, L'origine et le sens primitif du mot ,,laic"; E. Boné, Un Hominidé vieux de douze millions d'années? L'oréopitheque de Toscane.

Revue Biblique, Juillet 1958. R. Tournay, Recherches sur la chronologie des Psaumes (à suivre); C. Spick, Notes d'exégèse johannique. La charité est amour manifeste; J. P. Audet, Esquisse historique du genre littéraire de la ,,Bénédiction" juive et de l',,Eucharistie" chrétienne.

Irénikon, 2e Trimestre 1958. D. E. Lanne, Liturgie alexandrienne et liturgie romaine: L'Onction des martyrs et la bénédiction de l'huile; D. A. van Ruyven, 958–1958: Premier millénaire de l'arrivée de saint Athanase au Mont Athos.

Theologische Zeitschrift, Juli-August 1958. Thomas F. Torrance, Aspects of Baptism in the New Testament; Wilhelm August Schulze, Eschenmayer und Blumhardt; Walter Neidhart, Nichttheologische Faktoren in Geschichte und Praxis der Konfirmation.

Kerygma und Dogma, 4 Quartalsheft 1958. Leonhard Goppelt, Tradition nach Paulus; Jean Louis Leuba, Der Zusammenhang zwischen Geist und Tradition nach dem Neuen Testament; Wolfhart Pannenberg, Christlicher Glaube und menschliche Freiheit; Erwin Eugen Schneider, Die Bedeutung der Begriffe Raum, Zeit und Ewigkeit in der christlichen Verkündigung und Lehre; Wilhelm A. Schulze, Ein Bischof sei eines Weibes Mann.

Hervormde Teologiese Studies, Julie 1958. A. van Selms, Historiese en Geografiese Name in die Boek van die Psalms; P. S. Dreyer, Historisme en Christendom.

Norsk Teologisk Tidsskrift, 3. Hefte 1958. J. G. H. Hoffmann, Den kalvinska läran om nattvarden i fransk teologie; W. A. Schmidt og Einar Molland, Pinsebevegelsen. Opposisjonsinnlegg; Age Holter, Det nye testamente 1904 og den kikelige opinion.

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses. 1958, No. 3. Odette Laffoucriere, Bultmann et l'Histoire; Gabriel Widmer, Pierre Thévenaz, croyant philosophe; René Voeltzel, L'Etre suprême pendant la Révolution française.

Kerk en Theologie, oktober 1958. Th. L. Haitjema, Gods Openbaringswoord in de nachristelijke era; A. van Selms, Kiest dan heden wie gij dienen zult; A. A. van Ruler, Antwoord aan prof. van Selms; J. H. Grolle, De continuïteit van Oud en Nieuw Verbond en van Israël en de Kerk.

The Ecumenical Review, October 1958. Thomas F. Torrance, What is the Church? Richard M. Fagley, The population Problem and Family Planning; Niels H. Söe, The Theological Basis of Religious Liberty; Philip Potter, Asian Impressions; Paul D. Devanandan, The Renascence of Hinduism in India.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, nr. 5–1958. Y. Feenstra, Geboren uit de Maagd (VIII slot); W. H. Gispen, Het gebed (V slot); J. Schelhaas Hzn., De ondergang van Israëls verworpen koning en de handhaving van het koningschap (I).

EEN GODSDIENSTIG GESPREK TUSSEN OOST EN WEST[1])

DOOR

C. J. BLEEKER

Amsterdam

Een statige laan van eeuwenoude bomen voert naar het shinto-heiligdom. Het gebladerte schut de felle zonnestralen af. Er hangt een koelte onder de woudreuzen, die weldadig en haast gewijd aandoet. Links van het heiligdom bevindt zich onder een afdak een bron met rijkelijk vloeiend, helder water. De gelovigen begeven zich er heen om hun handen en mond te reinigen met behulp van een gereedliggend schepje, volgens overoud ritueel gebruik: eerst giet de rechterhand een weinig water over de linker, daarna geschiedt de reiniging in omgekeerde volgorde, vervolgens reinigt men de mond met water, dat de rechterhand in de linker schenkt en tenslotte is men verplicht met het overgebleven water het handvat van het schepje te zuiveren voor degene, die zich daarna komt reinigen. Bij de ingang van het heiligdom staat een onderpriester, die zodra de bezoekers tot hem genaderd zijn met een boomblad zout uit een schaaltje naar drie kanten in de richting van de aanwezigen strooit: kennelijk een reinigingsceremonie. Vóór het heiligdom wacht de priester, in een wit gewaad over een zwart onderkleed en met een zwarte muts van archaïsche vorm op het hoofd. Zodra de bezoekers naderbij gekomen zijn, keert hij zich naar het heilig embleem van het shintoïsme, dat op een eenvoudig tafeltje is opgesteld: een korte stok waaraan een bundel papierstroken is bevestigd. Hij maakt een buiging voor dit embleem, neemt het uit de standaard, treedt op de aanwezigen toe en zwaait het zegenend heen en weer en plaatst het wederom in zijn voetstuk. Daarna neemt hij van een ander tafeltje een tak van de heilige sakakiboom en reikt deze over aan de voornaamste der gelovigen, in dit geval aan Prins Mikasa, de jongste broer van de Japanse keizer, een geleerde van betekenis, docent aan een universiteit en ere-president van het congres van godsdienstgeschiedenis, waarvan de deelnemers het genoemde heiligdom komen bezoeken om getuige te zijn van een shinto-dienst. De prins draagt de tak eerbiedig het heiligdom binnen, legt deze in de ritueel voorge-

[1]) College, gegeven op de Amsterdamse Universiteitsdag, 15 oct. 1958.

schreven stand op een offertafeltje, knielt een ogenblik neer en treedt daarna weer terug. De aanwezigen klappen een paar maal in de handen en daarmee is de dienst afgelopen.

Iedere niet-Japanner, die een dergelijke dienst meemaakt en die zich goed realiseert, dat intelligente en hoogstaande Japanners in volle ernst aan deze voor ons gevoel armelijke vorm van godsdienstoefening deelnemen, weet zich geconfronteerd met de vraag: ,,wat betekent dit ritueel, wat gaat er om in de ziel van hen, die dit uitvoeren, hoe kan ik deze belevenis leren begrijpen, want ik besef, dat ik hier voor een uiting van de oosterse mentaliteit sta, die mij volledig vreemd is en die ik niet doorzie?'' Een regel uit een oud Japans gedicht, door de genoemde prins Mikasa geciteerd in zijn toespraak bij de opening van het godsdiensthistorisch congres, dat van 27 aug. tot 8 sept. 1958 te Tokio werd gehouden en dat ik het voorrecht heb gehad te mogen bezoeken, zou ons de weg kunnen wijzen. Het luidt: ,,Hoewel ik niet kan bevroeden wat hier, d.w.z. op deze heilige plaats, tegenwoordig is, voel ik tranen vloeien vanwege het besef van onwaardigheid en dankbaarheid''. Wie de shinto-heiligdommen heeft gezien, zoals zij daar liggen in een entourage van mysterieuze hoge bomen, waarmee zij één schijnen te zijn, kan enigszins het sentiment navoelen, dat zich in deze dichtregel uitspreekt, maar ten volle begrijpen doet hij dit type van vroomheid niet.

Eén wereld of geen wereld, luidt een bekend parool. Dit betekent, dat het welzijn van de mensheid afhankelijk is van de bereidheid van de bewoners van de verschillende werelddelen om in vrede met elkaar te leven, elkaars belangen te ontzien en elkaars overtuigingen te respecteren. Hoogachting berust op onderling begrip en wederzijdse waardering. Daaraan ontbreekt het nog al eens in onze wereld. Vooral oost en west bekijken elkaar vaak met wantrouwige blikken. Niet zonder reden betogen zij, die de hoge wachtpost hebben betrokken, van waaruit men het wereldgebeuren kan gadeslaan – en tot deze wachters kan men zeker de leidende figuren in de Unesco rekenen – dat er geen vraagstuk zó dringend is als het bevorderen van wederzijds begrip tussen oost en west. Vandaar, dat de Unesco een zogenaamd ,,Major Project East-West'' heeft gelanceerd. Het voorbeeld, dat ik gaf, nl. het onvermogen van de westerling om te begrijpen wat de Japanse shintoïst beleeft bij het bezoek aan zijn heiligdom, illustreert genoegzaam het klemmend gewicht van deze aangelegenheid. En het overtuigt ons van de noodzaak van een gesprek, dat in casu zal moeten lopen over de betekenis en de achtergrond van

de typen van godsdienst, die heden ten dage in oost en west worden beleden.

Men kan veel sympathie gevoelen voor dit pogen om een gesprek tussen oost en west aan de gang te brengen en toch sceptisch staan tegenover de afloop en het effect daarvan. Uit tweeërlei en geheel verschillende overwegingen. Sommigen achten het uitgesloten, dat de oosterling en de westerling elkaar ooit zullen leren doorgronden en begrijpen. Zij beamen het tot vervelens toe geciteerd woord van Kipling: ,,East is East and West is West, and never the twain shall meet''. Men kan dit woord uitspreken met de bittere toon van ontgoocheling en resignatie. Het zou niet wonderlijk zijn, indien velen, die jaren lang in het oosten hebben geleefd en die eerlijk moeite hebben gedaan de ziel van de oosterling te peilen, tenslotte moeten erkennen, dat die glimlachende, effen oosterse gezichten gezindheden en gedachten verbergen, die zij nimmer zullen kennen. Het is anderzijds denkbaar, dat men de gehele probleemstelling kunstmatig vindt. Een opgeblazen zaak, een mode-ideetje. Immers – zo redeneert men in zijn nuchterheid – waar ligt de grens tussen oost en west? In de Aegeïsche zee, langs de Indus of over de toppen van de Himalaja? Ja, bestaat er tegenwoordig nog wel een duidelijk aantoonbaar verschil in levensbesef en gedragspatroon tussen de oosterling en de westerling? Is niet ook het oosten in sterke mate gemoderniseerd en verwesterd, en dat zowel dank zij een eeuwenlange uitwisseling van ideeën, uitvindingen, levensgewoonten en handelswaren, als vooral door de onontkoombare, intense onderlinge beïnvloeding, die er in onze tijd in een snel kleiner wordende wereld dagelijks plaats vindt? Bezoek Tokio en gij weet niet, waar gij u bevindt, in het oosten of in het westen. Tokio ligt in het Verre Oosten, maar het is een stad met een sterk westers uiterlijk, d.w.z. het toont al de sporen van een geïndustrialiseerde samenleving en men kan er technische snufjes tegenkomen, die het westen nog niet heeft uitgevonden.

Deze opmerkingen zijn tot op zekere hoogte volkomen juist. Er kan moeilijk aan worden getwijfeld, dat oost en west elkaar al eeuwen lang hebben beïnvloed. Alexander de Grote opende met zijn fabuleuze tocht naar Voor-Indië de poort voor het contact. De inwerking van de Grieks-Romeinse cultuur is daar o.a. speurbaar in de Voorindische staatsinrichting, in de Boeddha-beelden van de Gandhara-kunst en in de sterrekunde. Anderzijds ondernamen Griekse denkers pelgrimstochten naar het oosten om daar wijsheid te puren. Plotinus

zou beïnvloed zijn door het Boeddhisme. De Neo-Pythagorese leer over de zielsverhuizing heet afkomstig te zijn uit het Brahmanisme. Zelfs de Keltische druïden worden er van verdacht niet origineel te zijn geweest in hun gedachten over het lot van de ziel, maar uit het oosten overgewaaide leringen als geheime wijsheid te hebben gekoesterd. Het is verder overbekend, dat de wijsgeren uit de tijd van de Verlichting sterk geboeid waren door de Chinese filosofie, met name van Confucius, omdat hun deïsme voortreffelijk scheen te harmoniseren met het Chinese moralisme, dat slechts „ein Gott im Hintergrunde" kende, gelijk Van der Leeuw het heeft uitgedrukt. En wie zal de inwerking schatten, die er later van de Upanishads op de westerse denkers uitging! Men denke slechts aan Schopenhauer. Het lijkt mij overbodig om te schetsen, hoe in de nieuwere tijd omgekeerd de westerse cultuur penetreerde in het oosten. Laat mij in het voorbijgaan slechts mogen wijzen op drie bewegingen in Voor-Indië, die bewijzen hoe sterk het westerse denken de oosterse godsdienstigheid tot gisting heeft gebracht. Het zijn 1. de Brâhma Samâj, gesticht door Rammohan Ray, een man van buitengewoon formaat, die een gelouterd theïsme leerde als de kern van alle hogere godsdiensten; 2. de Ârya-Samâj, die een herstel van het aloude Veda-geloof beoogt, maar dan geïnterpreteerd in moderne trant en 3. de Râmakrishna-zending, die vanuit een soort theopantisme charitatief en pastoraal werkzaam is. Ook in de Islam heeft de geest van het westen een zeker modernisme doen ontstaan. Men zou hier Sir Sayyid Ahmad Khân, een Voorindisch politicus, sociale werker en schrijver en Muhammed Ikbal, de dichter van het jonge Pakistan kunnen noemen. Vooral de laatste is een sterk verwesterde geest. Zijn dichtwerk geeft inderdaad steun aan de opvatting, dat het niet eenvoudig is een grens tussen oost en west te trekken.

Het is ook niet juist te menen, dat het onze generatie is, die het gesprek tussen oost en west gaat openen. Dit is al eeuwen aan de gang. Reeds in de 13e eeuw liet de Mongoolse vorst Mangu Khan christenen, moslims en priesters van de inheemse godsdienst samenkomen voor het voeren van disputen, omdat hij inzicht in hun leerstellingen wilde verkrijgen en in de hoop, dat zij zouden leren elkaar te verdragen. Wij weten dit uit het reisbericht van de Vlaamse dominicaner Willem van Rubruck. Drie eeuwen later luisterde de grote keizer Akbar naar wat hindoes, moslims, christenen en parsi's in een soort parlement van godsdiensten ter aanbeveling van hun geloof te zeggen hadden.

Dit historisch aperçu maant tot bescheidenheid. Het legt aan de schrijver van dit artikel, die slechts enkele weken in het Verre Oosten heeft vertoefd, de plicht der soberheid en terughouding op. Niettemin kan het moeilijk worden ontkend, dat er karakteristieke verschillen bestaan tussen oost en west. Wie New York of Boston bezoekt, voelt zich inderdaad verplaatst in de zogenaamde Nieuwe Wereld. Maar wie het straatleven te Cairo, te New Delhi, te Manilla of te Tokio aanschouwt, speurt met al zijn zintuigen, dat hij zich in een geheel andere en vreemde wereld bevindt. En toch ontdekt hij bekende trekken. Zodra hij oog krijgt voor deze beide facetten, begint het vraagstuk pas belangwekkend te worden. Dan rijst de vraag: hoe is het gemeenschappelijke verweven met dat wat scheidt, d.w.z. met de eigenaard van oost en west, die bewerkt, dat zij elkaar vreemd zijn en elkaar moeilijk verstaan?

In tweeërlei opzicht kunnen, naar de ervaring leert, oosterlingen en westerlingen elkaar gemakkelijk benaderen, nl. als mens en als gelovige. Wat het zuiver menselijk contact betreft, denk ik b.v. aan de vrouw van een shintoïstische professor te Tokio, die geen woord Engels kon spreken of verstaan, maar die zich met zulk een vanzelfsprekend gemak bewoog en zulk een beminnelijkheid en eenvoudige menselijkheid aan de dag legde, dat zij het gevoel suggereerde, dat men volkomen met haar vertrouwd was en dat men precies wist, wie zij was en wat zij dacht. En wat het intuïtief verstaan van elkaars geloof aangaat: toen de gemoedelijke, eerbiedwaardige abt van een klooster van het Zen-boeddhisme verklaarde, dat hij zich ondanks zijn 82 jaar nog tweemaal per dag aan de meditatie wijdde, schonk hij met deze pretentieloze mededeling een blik in zijn zieleleven. Hij liet de christen, die de betekenis van het gebed kent, begrijpen waar de bronnen van zijn evenwichtigheid en kracht lagen. Eigenlijk beschaamde hij vele christenen, die al te lauw zijn in het bidden.

Doch dit geval van verwantschap wordt doorkruist door factoren, die oost en west van elkaar vervreemden. Daar is allereerst bij de oosterling een heimelijke of luid uitgesproken wrok tegen de eeuwenlange westerse overheersing, een gevoel dat is blijven zitten, al is het kolonialisme zo goed als opgeruimd. En omgekeerd is er bij de westerling vaak een zekere geringschatting voor de oosterling. Dit heeft gevoeligheden gekweekt, die men moet ontzien. In de tweede plaats is het verschil in cultuurpatroon te noemen. Men mag de uitwerking daarvan op de enkeling geenszins onderschatten. Overoude cultuurpatronen maken, dat de levensgewoonten, de reacties, de gevoels-

uitingen, de smaak en de waardering van de oosterling en de westerling vaak zó zeer verschillen, dat zij elkaar tot een raadsel kunnen worden. Een eenvoudig voorbeeld om de invloed van levensgewoonten op de mens te illustreren: een oosterling, die van jongs af aan met gekruiste benen heeft gezeten, krijgt kramp en voelt zich onwennig, wanneer hij lang op een stoel is gezeten, gelijk een westerling met zijn benen geen raad weet en zich hopeloos onhandig voelt, wanneer hij gehurkt aan een laag oosters tafeltje zijn maaltijd moet nuttigen met rijstpinnetjes. Het oosters cultuurpatroon hangt ongetwijfeld samen met de sociale structuur van de betrokken landen. Wanneer men nu de levensomstandigheden van de mensen uit de slums van Tokio, of van de bewoners van de primitieve hutten op het platteland van de Philippijnen of van de Chinezen op hun open, armelijke jonken te Hongkong vergelijkt met het door vele verzekeringen beschermde leven van de Westeuropeër en zijn aanspraak op een behoorlijk part van de welvaart, dan gaat men beseffen welk een groot verschil in niveau er sociaal en ook cultureel en geestelijk tussen de volksmassa's in oost en west bestaat.

Over de politieke, economische en sociale vragen, die hier liggen, kan ik in dit verband niet spreken en wil ik mij als ondeskundige geen oordeel aanmatigen. Doch het is voor iedereen evident, dat deze ongelijkheid twee werelden schept, waarin men zich van elkaars levensomstandigheden en gedachtenklimaat niet de flauwste voorstelling kan maken, gesteld al, dat men van elkaars bestaan op de hoogte is en daarmee enige solidariteit gevoelt. Het belangrijkste onderscheid is mijns inziens echter van godsdienstige aard. Dat is het derde punt in deze vergelijking van oost en west. Telkens weer word ik bevestigd in mijn opvatting, dat elke godsdienst een apart uitgangspunt heeft en vanuit zijn eigen godsdienstig axioma begrepen moet worden, wil men het gehele complex van riten en geloofsvoorstellingen, waaruit de godsdienst in kwestie feitelijk bestaat, naar zijn structuur verstaan. Om een sprekend voorbeeld te kiezen. Het godsdienstig axioma – om dit begrip, of liever dit beeld, nog even vast te houden – waarvan het christendom uitgaat, is totaal anders dan dat van het boeddhisme. Het christendom berust op historische openbaring, geschonken door een persoonlijk God. Het boeddhisme gaat terug op de verlichting, die Boeddha ontving, toen hij zat onder de bodhi-boom. Aan de ene kant de houding van geloof en gebed; aan de andere kant de beoefening der meditatie en de hang naar de ontbinding van het persoonlijkheidsleven en het opgaan in het Nir-

vana. Het boeddhisme heeft zijn stempel gezet op grote segmenten van de oosterse cultuur. Het westen is doordrenkt van de geest van het christendom. Men kan het oosten niet begrijpen zonder het boeddhisme te kennen. De sleutel tot het ware begrip van het westen, hoe zeer ook ontkerstend, is vertrouwdheid met het christendom. Mijn conclusie is, dat een godsdienstig gesprek hoogst noodzakelijk is, ja, dat hier het beginpunt ligt voor een beter wederzijds begrip. Ik zou nog wel een stap verder durven gaan. Het is mijn overtuiging, dat hoe sterk de tegenwoordige verschillen tussen oost en west genivelleerd mogen worden doordat overal een eenheidsbeschaving, misschien van Amerikaanse makelij gaat overheersen, er aan de godsdienstige axiomata van de verschillende culturen van oost en west niets gewijzigd zal worden. En daarom zal het godsdienstig gesprek telkens weer opnieuw ingezet moeten worden, opdat men elkaars eigenheden leert begrijpen.

Dit was dan ook het thema van het symposium over de verhouding tussen het oosten en het westen, dat in het kader van het genoemde godsdiensthistorische congres te Tokio gehouden werd, en wel met de morele en daadwerkelijke steun van de Unesco, die er krachtens haar ,,Major Project East-West'' hogelijk bij was geïnteresseerd. Let wel, het was een godsdiensthistorisch gesprek, dat verliep volgens de spelregels van de wetenschappelijke gedachtenwisseling. Doch het was geen vrijblijvend gesprek, omdat er actuele vragen op het spel stonden en de geloofsposities van de deelhebbers er direct mee waren gemoeid. Ook was het een gesprek in de kleine kring van enkele honderden geleerden. Tot de grote massa is het effect van dit palaver nauwelijks doorgedrongen. Toch was het een nieuw begin, zeer zeker in het werk van de Unesco, die er tot nu toe afkerig van is geweest om een godsdienstige toon aan te slaan. En dit geschiedt met beslistheid in de resoluties, die in de slotzitting van het symposium aan de Unesco zijn opgedragen. Verneemt slechts: ,,de godsdienst dient te worden beschouwd als een wezenlijk element in talrijke culturele verschijnselen. Want het is de factor, waaraan zij hun typisch karakter ontlenen en waardoor de denktrant, de levensgewoonten en het waarde-oordeel van enkelingen en volken worden bepaald''. Op grond van deze erkentenis beveelt de resolutie de bevordering van de studie van de godsdienstgeschiedenis ten sterkste aan, omdat – zo heet het – ,,het zonder kennis van de godsdienst nauwelijks mogelijk is het oosten te begrijpen. Anderzijds – zo vervolgt dit stuk – is het noodzakelijk te onderstrepen, dat ook de wes-

terse beschaving in wezenlijk opzicht doortrokken is van godsdienstige waarden".

Het hoofdthema viel uiteen in de volgende drie onderwerpen van discussie: 1e de kenmerken van de oosterse en van de westerse cultuur en godsdienst, 2e de inwerking van het westerse denken en van het christendom op het oosten en omgekeerd de invloed van de geest van het oosten op het westen, 3e de gemeenschappelijke taak, nl. het oplossen van de vraagstukken, die een wereldcivilisatie in wording oproept. Dit zijn onderwerpen van een respectabele omvang. Het is daarom begrijpelijk, dat noch de inleiders noch degenen, die met hen in discussie traden uit deze onderwerpen volledig konden halen wat er in zat. Toch wist men oppervlakkige fraseologie te vermijden en werden er een aantal verhelderende aperçu's geopend, waarmee ik u gaarne in kennis wil stellen.

De Westeuropese cultuurmens heeft zich zelf al zo vaak de pols gevoeld en allerlei knappe cultuurtherapeuten hebben zo dikwijls een diagnose geleverd van de werkelijke of vermeende ziekten der westerse samenleving, dat de referaten van prof. E. R. Goodenough van de Yale University en van prof. H. Ludin Jansen uit Oslo, hoe pittig op zich zelf, niets nieuws brachten, dat de moeite van het weergeven waard is. Geheel anders is het gesteld met de voordracht van prof. R. N. Dandekar uit Poona in India over de kenmerken van de oosterse cultuur. Deze uiterst bekwame geleerde ontwierp een sprekend beeld van de Voorindische levenshouding, die naar hij beweerde en dat niet geheel ten onrechte, kenmerkend is voor het gehele oosten. De Voorindiër zet geen waterdichte schotten tussen godsdienst, wijsbegeerte en cultuur. Deze drie vormen voor hem een eenheid. Hij tracht datgene wat hij denkt, weet en gelooft om te zetten in zijn dagelijks gedrag. Zijn levenshouding wordt bepaald door godsdienstige motieven. Dit is de reden, dat de Voorindische wijsbegeerte niet uit metafysische nieuwsgierigheid voortspruit, maar uit de onrust der ziel. De Voorindiër beschouwt alle kennis als onvruchtbaar, die niet tot een schouwen voert. Uit dit hoofdkenmerk van de Voorindische levenshouding vloeien een aantal eigenaardigheden voort: 1e de verdraagzaamheid, die elk exclusivisme schuwt, 2e de niet-antropocentrische, maar kosmische oriëntatie, waarbij het individu er naar streeft te verzinken in de oceaan der kosmische totaliteit, 3e het gebrek aan activiteit, omdat de Voorindiër er van overtuigd is, dat al het tijdelijke voorbijgaat en dat de mens in plaats van te trachten de wereld te hervormen er beter aan doet een andere,

betere wereld te zoeken. Een economie van het niet-activistisch India zou leren, dat het wenselijker is de behoeften te verminderen dan de produktie te verhogen. De Voorindiër erkent de kracht van de rede, maar hij is er tevens van overtuigd, dat de laatste werkelijkheid, die hij zoekt buiten het bereik van het discursieve denken ligt en slechts door de intuïtie en door het geloof gegrepen kan worden. Door het geloof, d.w.z. door zich te laten leiden door de waarheden, die de oude wijzen hebben geschouwd en die in de Veda-geschriften zijn vervat. Tot zo ver prof. Dandekar. De godsdiensthistoricus is vertrouwd met dit geloofstype. Het is de onveranderlijke grondtoon, die men in de geschiedenis van het hindoeïsme, die zich over 30 eeuwen uitstrekt, kan beluisteren. Daarom doet men wijs grondig kennis te nemen van deze vorm van godsdienst, als men tenminste het ernstig voornemen heeft een poging te doen om het oosten te begrijpen. Wat nu het tweede onderwerp van het symposium aangaat, nl. de onderlinge beïnvloeding van oost en west, dit kan ik verder onbesproken laten, omdat er reeds enkele opmerkingen over gemaakt werden. Ten aanzien van de problematiek van een wereldcivilisatie in wording konden prof. M. H. Fisch van Illinois en prof. W. Liebenthal, een voormalig Duitser, nu verbonden aan de Tagore-universiteit in India, niet verder komen dan het aftasten van mogelijkheden. Fisch stond sceptisch tegenover de wenselijkheid en de zegen van een totalitaire wereldcultuur en bepleitte de culturele gelijkstelling van de twee wereldhelften, zodat het oosten levensvormen zou kunnen scheppen, die even nieuw voor het westen als voor het oosten zouden zijn.

Allicht begint gij u af te vragen welke de strekking was die achter deze geleerde betogen verborgen lag en tot welke inzichten de gedachtenwisseling leidde. Het is duidelijk, dat het symposium in eerste instantie een onderlinge kennismaking en een uitwisseling van ideeën beoogde. Het gesprek lag in het godsdiensthistorische vlak. Het was bovendien een eerste begin van een godsdienstig contact. Toch ontbrak geenszins de directe confrontatie van geloofsinzichten. Daarvoor boden de middag-besprekingen over detailpunten, die in kleinere groepen werden gehouden de meeste ruimte. De verslagen daarvan zijn nog niet beschikbaar. Zij zullen mettertijd interessante lectuur verschaffen.

Mijns inziens heeft dit symposium geleerd, dat de verstandhouding tussen oost en west het best bevorderd wordt door wat prof. W. E. Hocking in zijn boek *Living Religions and a World Faith* ge-

noemd heeft „reconception of religion". Deze term betekent, dat de godsdienst zichzelf herziet en hervormt. Zullen wij westerlingen en oosterlingen elkaar leren begrijpen, verdragen en waarderen, dan moeten wij eerst betere boeddhisten, hindoeïsten, moslims, joden en christenen worden, d.w.z. wij zullen trouwer dienen te zijn aan de grondwaarden van ons geloof en van daaruit onze actuele godsdienstigheid op peil moeten brengen. Daardoor kweekt men respect bij de ander en wordt men mild en voorzichtig in zijn oordeel. Ik zou deze stelling niet met zoveel verzekerdheid durven lanceren, indien niet één van de voordrachten van het symposium daarvan een ongevraagde bevestiging had geboden, nl. de inleiding van prof. M. Hoballah, hoogleraar aan de Al-Azhar-universiteit te Cairo, de vermaarde veste van de moslimse orthodoxie. Deze geleerde sprak over de bijdrage van de islam tot het wederzijds begrip. Hij betoogde in grote ernst, dat volgens de islam de natuurlijke verhouding van de mensen onderling niet die van oorlog, maar die van broederlijke samenwerking is, omdat alle mensen tot hetzelfde ras en dezelfde familie behoren. Hij meende verder, dat verschil van geloofsinzicht een vanzelfsprekende zaak is en dat de verbreiding van het geloof slechts de vorm mag hebben van een vriendschappelijk gesprek. Deze beweringen wist hij door treffende koran-citaten te staven. Het is evident, dat hij daarbij een keuze deed en dat zijn visie afwijkt van wat de islam in verleden en heden te zien geeft. Zo zou men kunnen opmerken, dat deze visie moeilijk te rijmen is met het moslimse beginsel van de djihad, de heilige oorlog ter bestrijding der ongelovigen. Wat prof. Hoballah gaf, is inderdaad „reconception" van de islam, maar het is ook de enige presentatie van deze godsdienst, waarover men een vruchtbaar gesprek kan houden.

Tenslotte geef ik u mijn oordeel over dit gesprek. Ik beschouw dit niet alleen als één van de voornaamste opdrachten van deze generatie, maar sla de betekenis daarvan hoog aan, indien het met tact, vasthoudendheid en enthousiasme wordt gevoerd. De functie van dit gesprek zou ik willen zien in het licht van het woord van Paulus over de verschillende gaven en bedieningen, die alle even belangrijk en onmisbaar zijn. Men kan de wereld beschouwen als een groot toneelspel – nu eens een klucht, dan weer een treurspel – waarin iedereen zijn eigen rol moet spelen en dat zo mogelijk in topvorm. Dit betekent, dat b.v. ook de politicus die de concrete belangen van zijn volk behartigt en de zendeling, die geroepen is het evangelie te verbreiden, hun woord hebben mee te spreken over deze vraagstuk-

ken. Daarnaast moet zich echter een staatsmanskunst van het godsdienstige gesprek kunnen ontplooien, die op een ver perspectief is ingesteld. Zij, die zich daaraan wijden doen wijs, indien zij de oosterling onbevangen en zonder excuses over het verleden van hun volk tegemoet treden. Ik meen en heb dit opnieuw in Tokio ervaren, dat de Westeuropeaan, die zo optreedt, nog steeds gezag geniet en leiding kan geven. Wat dit laatste betreft, herinner ik mij met dankbaarheid en met een zekere ontroering de bijeenkomst van de congressisten uit de Aziatische en Afrikaanse landen, waarin onder mijn leiding als algemeen secretaris, gesproken werd over de uitbreiding van het werk van de Internationale Organisatie van Godsdiensthistorici in het Oosten. Het was treffend te ervaren, hoe oosterlingen de leiding van een Westeuropeër aanvaarden, wanneer zij overtuigd zijn van zijn onpartijdigheid. Als deze Westeuropeër christen is, zal hij om te beginnen de waarheid en de waarde der niet-christelijke godsdiensten volmondig moeten erkennen. Wordt het eigenlijk geen tijd om elke theologische twijfel daaraan voorgoed op te geven, nu ieder, die een mondiale blik bezit, kan weten, dat deze godsdiensten geestelijke machten zijn, die zich niet laten wegredeneren. Ten tweede zou de christen de pretentie, dat de gehele wereld de absolute waarheid van zijn geloof heeft te erkennen, althans in dit gesprek moeten laten vallen. Wie er behoefte aan heeft, zou daarover in ander verband kunnen disputeren. Mij lijkt het eerlijk gezegd overbodig om voor zichzelf en anderen te herhalen, waarvan men van meet af aan overtuigd is. Een koning behoeft niet telkens tot zich zelf en zijn omgeving te zeggen, dat hij een vorst is en als hij dit doet, gaat men allicht denken, dat hij twijfelt aan zijn koninklijke waardigheid. Zo ook met het christendom. Bovendien erkennen nietchristenen dergelijke aanspraken toch niet. Dr. Radakrishnan, de bekende wijsgeer, op het ogenblik vice-president van India, heeft eens gezegd: ,,Wij zijn niet bereid enige godsdienst als een exclusieve goddelijke openbaring te aanvaarden. De openbaring aan een kleine groep op een speciaal moment in de geschiedenis geschonken, door feilbare mensen neergelegd in verhalen, die niet altijd een logische samenhang vertonen, spreekt niet tot intelligente mensen''.

Er is tegen deze karakteristiek van de documenten der openbaring zeker het één en ander in te brengen. Het kan echter nuttig zijn zijn eigen godsdienst eens te bekijken met de ogen van een buitenstaander om te weten wat dit geloof existentieel waard is. Tenslotte meen ik, dat de christen ook hierin ,,reconception of religion'' moet beoefenen,

dat hij teruggaande op de positie der oud-christelijke apostelen dit gesprek voert louter en alleen in een vast vertrouwen op de doorwerking van het evangelie van Jezus Christus. De rol van het christendom in het oosten is nog geenszins uitgespeeld. Het kan naar mijn overtuiging ook in de toekomst een vèr-strekkende en zegenrijke invloed uitoefenen, indien het zich vooral in het godsdienstig gesprek aandient in het gewaad van de fiere deemoed, dat steeds het sieraad van de christen is geweest.

PASTOR, REGIO, RELIGIO

Bijdrage tot de reliografie van Nederland

DOOR

O. J. DE JONG

Nieuwolda

Iedere geloofsgemeenschap is ongelijkmatig over ons land verspreid; deze genuanceerde concentratie verschilt voor elke gezindte. Van alle Nederlandse Evangelisch-Luthersen en Waals-Hervormden is meer dan de helft woonachtig in de grootste vijf gemeenten: Amsterdam, Rotterdam, Den Haag, Utrecht en Haarlem, hoewel het bij de twaalfde volkstelling in 1947 bleek dat in die plaatsen nog geen kwart van de Nederlandse bevolking was gevestigd. Bij de Rooms-Katholieken behoren Tilburg en Eindhoven tot het vijftal hunner grootste gemeenten, bij Gereformeerden en Doopsgezinden Leeuwarden en Groningen, bij de Gereformeerde Gemeenten Rijssen en Ede en bij de Christelijk-Gereformeerden Sliedrecht en Dantumadeel. De Gereformeerden onderhoudende artikel 31 zien ruim een kwart van hun groep gevestigd te Groningen, Enschede, Rotterdam, Kampen en Bunschoten. Ook is er in Groningen een veel sterkere groep „buitenkerkelijken" dan in Utrecht.

Welke factoren hebben tot een dergelijke grillige verspreiding bijgedragen of beïnvloeden die heden ten dage? Was de drijfveer uitsluitend theologisch? Bij de leidende figuren is dat mogelijk, maar wie de opvallende numerieke verschillen nagaat, ontwaart vele andere motieven. Een onderzoek van juist deze factoren kan het oecumenische gesprek zakelijker en zuiverder houden.

In een tijd, toen men grote waarde hechtte aan erfelijkheidsleer en karakterkunde, werd veel toegeschreven aan ras, karakter of mentaliteit. Deze „aangeboren" factor werd vooral gehanteerd bij het onderzoek naar de controverse tussen rooms-katholieken en protestanten. Nauwkeuriger beschouwing – vooral door de historici Geyl en Rogier – liet van deze theorie niet veel over: genoemde controverse is voornamelijk bepaald door de houding van de overheid. Niet alleen deze „politieke" factor, maar ook sociale, economische en geografische toestanden hebben de kerkelijke kaart gekleurd; bij enkele gezindten is de invloed van een „sociaal-economische" factor zelfs zeer sprekend. Van veel gewicht blijkt bovendien de persoon-

lijke band die er soms tussen pastor en gelovige kan bestaan; de leidslieden op geestelijk gebied, de pastores (onder wie priesters, predikanten, evangelisten, onderwijzers, oefenaars, kortom ook alle ,,charismatici'' gerekend moeten worden) hebben vooral de verbreiding der kleinere geloofsgemeenschappen bepaald.

Eeuwenlang herinnerde de kerkelijke indeling in het verloop van haar grenzen aan het feit dat het christendom gepredikt is in het kader van de Romeinse, later Frankische, heerschappij. De aartsbisdommen van Keulen, Reims en Trier dankten hun gezag aan de Romeinse provincies met dezelfde hoofdsteden; de grenzen van de zuidelijke bisdommen Doornik, Terwaen, Kamerijk en Tongeren–Luik vonden haar oorsprong in de Romeinse administratie. Verder dan de Maas kwam de Romeinse invloed niet; ten noorden daarvan zouden enkele eeuwen later de Karolingische wapens aan Angelsaksische missionarissen de mogelijkheid geven het bisdom Utrecht te vormen met Willibrords centrum als uitgangspunt. Karel de Grote wees Noord-Groningen en een deel van de Achterhoek aan Ludger toe ter kerstening; zo kwamen die streken onder het bisdom Munster. Monniken uit de Osnabrückse abdij Corvey werkten in Zuidoost-Groningen; hierdoor werd dit gebied kerkelijk bij Osnabrück gevoegd. De landen van Kleef, Nijmegen en Maas-en-Waal stonden onder Keulen omdat zij vandaar uit gekerstend waren. De politieke factor – overheidssteun – schiep hier ruimte voor de pastorale: de blijvende verandering in de gezindheid der bevolking is door persoonlijke invloed tot stand gekomen.

De verhouding tussen rooms-katholieken en protestanten is op menige plaats tot heden toe bepaald door de keuze die de toenmalige overheid in geloofsgeschillen deed. Wie in de tachtigjarige oorlog de macht behield of verkreeg, regelde de kerkelijke toestanden. Dit behoeft nog niet te betekenen dat de overheid onderdanen heeft gedwongen tot een ander geloof over te gaan. Het beheer der geestelijke goederen, de benoembaarheid in overheidsfuncties en vele andere politieke zaken konden een overgang aantrekkelijk maken. Maar dat een pastor zijn zielzorg ter plaatse al of niet kon voortzetten, was veelal beslissend. Bemoeilijkte de overheid hem het verblijf en ontstond er dus een hiaat in de zielzorg, dan sloeg de schaal naar de zijde van de voortdurende pastorale bearbeiding door. De kwaliteit van de pastor was minder belangrijk dan de continuïteit. Waar te weinig protestantse predikanten waren, of waar zij door de Spanjaarden niet (meer) konden komen, bleef de meerderheid der bevolking

rooms-katholiek of werd zij het opnieuw. Waar de aanwezigheid van rooms-katholieke priesters gedurende lange tijd onmogelijk werd gemaakt, was voor de massa (die in de 16de-eeuwse controverse zeker geen bepaalde mening was toegedaan) een overgang tot het protestantisme zeer vergemakkelijkt. Veel hing dus af van de mate van strengheid waarmee de overheidspersonen in het zuiden of noorden hun plakkaten handhaafden. In de steden, waar de bevolking een zelfstandiger karakter had, was controle op het verblijf van priesters niet eenvoudig. Zo zijn Delft, Haarlem en Utrecht centra van rooms-katholieke activiteit gebleven. Op het platteland kon opsporing gemakkelijker gaan, indien de streek goed toegankelijk was en de overheid oplettend bleef. Wanneer echter een ambachtsheer de priesters oogluikend toeliet, beschermde, soms zelfs ontbood en aanmoedigde, of waar de mogelijkheid bestond, snel op neutraal of Spaans gebied uit te wijken, konden er pastorale centra worden gevormd waarvan de invloed in wijde omtrek merkbaar was. Aan rooms-katholieke zijde was echter aanvankelijk het tekort aan priesters die voor een dergelijke taak geschoold waren, groot, zodat zij zich een generatie lang moesten beperken tot bearbeiding van de streken vlak bij hun schuilplaats. Later kon de intensiteit van hun werk langzaam toenemen, nadat Vosmeer en Rovenius het apparaat hadden vernieuwd, de priesteropleiding was herzien, ordegeestelijken meer en meer waren ingeschakeld en het overheidstoezicht verslapt was. Na het twaalfjarig bestand deden zich slechts weinig opzienbarende verschuivingen in de kerkelijke verhoudingen meer voor. Alleen binnenlandse migratie – zoals de trek van een anders-getint platteland naar de stad – of in veel later tijd de uiteenlopende gezinsgrootte kon dan de kerkelijke situatie wijzigen. Behalve aan de politieke factor moeten wij dus grote waarde hechten aan de pastorale.

Dat is ook het geval bij de verspreiding der remonstranten. De magistraten stelden minder belang in het dogmatische theologenconflict over de predestinatie dan in de kerkrechtelijke twist over de overheidsbevoegdheden op kerkelijk terrein. Predikanten die hun daarin terwille waren, beriepen zij met voorliefde. De beweegredenen dezer pastores lagen op dogmatisch terrein – maar deze voorgangers wijzen zelf op hun persoonlijke contact met Arminius. Of deze denkbeelden onder de bevolking veel weerklank vonden, is zeer de vraag. Toen na „Dordt" de schorsingen en afzettingen werden uitgesproken, ontstonden nergens remonstrantse groepen zonder dat er een gevonniste predikant in de buurt was. De band tussen pastor en

gemeente bleek zo sterk, dat de herder altijd een deel van zijn kudde achter zich hield. Of dit contact kon blijven bestaan, hing af van de overheidspolitiek en van de toegankelijkheid van het gebied waarin zo'n gemeente lag. Op den duur zou het blijken dat dergelijke gemeenten een zeker minimum aan bindingskracht en omvang moesten hebben om niet door migratie en gemengde huwelijken te verdwijnen.

De grootste sterkte der doopsgezinde groep valt chronologisch iets eerder. Bij hen werkten sociaal-economische en pastorale factoren samen. Hun predikers maakten grote reizen. Het is geen wonder dat de nieuwe denkbeelden – niet alleen die der dopers – zich het snelst verbreidden in waterrijke streken. Voor het reizen der pastores vormden bossen en venen groter beletselen dan water. Bovendien droeg de samenleving in het waterland van ouds een zeer individualistisch stempel, dat ook aan een persoonlijke geloofsbeslissing minder in de weg legde dan het moeizame collectivisme der zandgronden.Stellig heeft de maatschappelijke nood in deze gebieden bij sommigen openheid voor de verkondiging bevorderd, vooral wanneer de prediking beperkt werd tot de belofte van een allesgoedmakend wereldeinde waarin de gedoopte wedergeborenen zouden worden behouden. Naast deze nadruk op de eschatologie klonk de oproep tot persoonlijke levensheiliging. De daarmee verbonden strenge „ban" en „mijding" hebben later zeer versnipperend en tenslotte ontbindend gewerkt. Vele doopsgezinden gingen toen over tot de calvinistische kerkformatie. Het calvinisme kon beschikken over politieke steun en bood aan de sterke activiteitsdrang der waterlandbewoners meer uitingsmogelijkheden. Ook de wel-omschreven leer en de strakke organisatie moest vele dopers aantrekken.

Politieke factoren in het buitenland en economische factoren in het binnenland werkten samen bij de verspreiding van luthersen, Waals-hervormden en Israëlieten. Na de verovering van Antwerpen door Parma trokken de leden van de bloeiende lutherse gemeente daar vandaan. Zij vestigden zich in het noorden, waar de voorwaarden voor handel en nijverheid het gunstigst waren: Holland (Amsterdam, Haarlem, Gouda, Leiden) en Zeeland. De faciliteiten van de religievrede hadden toen reeds de vorming van een gemeente in de pandstad Woerden mogelijk gemaakt. Enkele tientallen jaren later kwamen Duitse kooplieden en soldaten het land binnen. Zij verdrongen het Hollands-Vlaamse element in de handelssteden. Elders vormden zij zuiver Duitse gemeenten in de garnizoenssteden of in de handelsstadjes langs de grote rivieren. Sedertdien overheer-

ste de Duitse invloed; soms werd er nog lang in het Duits gepreekt.

Rondom 1600 kwamen Franssprekende protestanten over de zuidelijke grens: Parma's troepen hadden de Walen verjaagd. Ook zij zochten de handelssteden op in Holland en Zeeland; daarbuiten vestigden zij zich alleen te Utrecht, Kampen en Nijmegen. Bovendien ontstonden gemeenten in de generaliteitslanden. Haar verschil met de officiële kerk betrof vrijwel alleen de taal; zo kon haar assimilatie snel verlopen.

De eerste Israëlietische vestigingen na de middeleeuwen waren het gevolg van de moeilijke positie der joden in Portugal en Spanje. Even na 1600 werden zij in enkele Noordhollandse steden officieel toegelaten. Sinds de tweede helft der zeventiende eeuw kwamen er over de oostgrens veel Duitse en Poolse joden, eveneens uitgeweken voor vervolgingen. Beperkten de Portugese joden zich gaandeweg tot Amsterdam, de anderen verspreidden zich over alle gewesten en vonden daar hun broodwinning in de handel.

In de achttiende eeuw krijgt de kerkelijke kaart er slechts twee nieuwe kleuren bij, maar de nuancering der bestaande wordt sterk gewijzigd. De ene nieuwe groep ontstaat in het begin dezer eeuw: de Oud-Bisschoppelijke Clerezij van Utrecht. Een oude tegenstelling tussen seculiere en reguliere priesters was op het einde van de zeventiende eeuw verhevigd door problemen rondom het Jansenisme en bovendien door de kerkrechtelijke vraag of de regionale geestelijkheid een beslissende invloed op de bisschopsbenoemingen zou hebben. De regulieren kenden dit recht aan Rome toe. Bij het uitbarsten van het conflict sympathiseerden de meeste wereldlijke priesters met het Utrechtse kapittel, maar toen dat college na een twintigtal jaren van verwarring eindelijk georganiseerd verzet tegen het pauselijk gezag ging bieden, stelde niet meer dan een zevende deel der wereldgeestelijken zich aan de Utrechtse kant. Vijftig parochies rondom de van ouds seculiere centra als Utrecht, Delft en Haarlem volgden deze pastores. Zonder een leidende priester sloten de parochianen zich nergens bij de Clerezij aan (een dergelijk voorbeeld kon ook bij de remonstranten worden gesignaleerd). Het ligt voor de hand dat er dus geen „Oud-Katholieken" zullen worden aangetroffen in parochies die door ordegeestelijken werden geleid, of in gebieden waar een rooms-katholieke priester moeilijk kon komen. Twisten binnen de kleine groep en grote activiteit der regulieren verminderden hun aanhang. De huidige concentraties der oud-katholieken in Velsen en Egmond-aan-Zee danken haar omvang aan de band tussen de toen-

malige pastoor en zijn kudde, en aan het feit dat de regulieren deze plaatsen aanvankelijk niet in hun contra-actie betrokken.

Een bezoek van graaf Von Zinzendorf in 1736, die vooral in doopsgezinde kringen sympathie voor zijn denkbeelden vond, leidde tot planting van Hernhutter Broedergemeenten op Nederlandse bodem. Geestverwanten van Zinzendorf kwamen sinds zijn bezoek te Amsterdam en Haarlem bijeen; het samenkomen in dergelijke gezelschappen, terwijl men toch de formele band met de gezindte waarin men geboortig was, niet verbrak, was in die tijd volstrekt niet ongewoon. De hernhutters vestigden zich eerst nabij IJsselstein, doch toen de plaatselijke bevolking en overheid in een afwijzende houding volhardden, trokken zij naar Zeist. Ook daar lag het niet aan ontvankelijkheid der dorpsbewoners doch aan het feit dat men de beschikking had kunnen krijgen over het slot met enige landerijen. De gemeente te Zeist bleef een buitenlands zendingscentrum: de kerktaal was tot in de twintigste eeuw nog Duits; toevloed van Nederlanders was er weinig. Gelijkgezinde gezelschappen te Blokzijl en Akkrum, waar sterke doperse invloeden waren, gingen later te niet; alleen te Haarlem bleef een kleine gemeente bestaan.

Weinig verandering onderging de verhouding tussen rooms-katholieken en protestanten. Wel was er een voortdurend binnentrekken van rooms-katholieken uit het aangrenzende Duitse gebied, later ook van over de zuidgrens. Het getal der Franssprekende protestanten nam daarentegen aanzienlijk toe: de decreten van de Zonnekoning dreven de hugenoten uit hun vaderland. Het aantal der Waalse kerken werd hierdoor verviervoudigd; pastoraal werden zij goed verzorgd door de overvloed van gevluchte Franse predikanten. Toch verdwenen spoedig hun plattelandsgemeenten in de noordelijke en oostelijke gewesten. Toevloed van buiten ontvingen zij later niet meer en het zielental bleef voortdurend achteruitgaan. Op het einde der achttiende eeuw werden alleen nog gemeenten aangetroffen in Holland, Zeeland en Utrecht; daarbuiten enkel in de grote steden. De lutherse groep bleef in deze eeuw nog groeien; wel vloeide de stroom van kooplieden trager, maar het aantal arbeiders dat in de Nederlanden een bestaansmogelijkheid zocht, was niet onaanzienlijk. Hier en daar ontstonden zelfs nog nieuwe gemeenten, meestal in de steden. Alleen de vestiging in Zeeuws-Vlaanderen door Salzburgse emigranten was daarop een uitzondering. Een hevig conflict op het einde der eeuw binnen de lutherse gemeente van Amsterdam deed de Hersteld-Evangelisch-Lutherse groep ontstaan. Al ontkent men

de geestelijke en politieke motieven niet die deze splitsing stimuleerden, ook pastorale en zelfs familierelaties hebben de omvang van deze kerk zowel in als buiten de hoofdstad bepaald. De doopsgezinden liepen sterk terug; de felle tegenstelling met de officiële kerk was verminderd en hun eigen groep werd door twisten geteisterd. Bijna al hun gemeenten op de Zeeuwse en Zuidhollandse eilanden verdwenen; hun concentraties bleven in Noord-Holland (de Zaanstreek met de opkomende industrie!) en in het Friese kleigebied. De vraag rijst of de rekkelijke en precieze doopsgezinden die hervormd werden, iets van hun verleden in de hervormde kerk meebrachten; versterkten zij binnen die kerk een ,,doperse'' geestesstroming?

De negentiende eeuw bracht meer splitsingen dan de vorige, maar veel er van was toch reeds in de achttiende eeuw voorbereid. Zolang de overheid allerlei beperkende bepalingen handhaafde, bedwong zij ontbindende krachten; na de Bataafse revolutie verminderde deze druk snel. Het meeste hadden de Walen onder overheidsingrijpen te lijden: er werd gedecreteerd dat hun gemeenten in plaatsen met minder dan tienduizend inwoners moesten worden opgeheven. De andere gezindten konden zich vrijer ontplooien al behield de regering op de organisatie der hervormde kerk grote invloed. Innerlijk hadden velen zich reeds van de officiële kerk afgekeerd. Het piëtisme had al meer dan een eeuw via enkele voorgangers en hun geschriften sommige gemeenten doortrokken. Vooral onder de lagere bevolkingsgroepen of in afgelegen streken werd men er door geboeid. De band met gelijkgezinden (die dezelfde ,,bevinding'' kenden en overdachten) in de gezelschappen woog zwaar. In de conventikels was men met de leiding van lekepredikers vertrouwd gebleven; men had binnen het protestantisme nimmer uitsluitend de predikant als pastor beschouwd.

De rooms-katholieken reorganiseerden het hiërarchisch apparaat. Van versplintering hoefden zij niets te duchten: initiatieven van leken waren ondenkbaar, alleen de gewijde priester mocht als pastor worden erkend en op de geestelijke stand werd na het Utrechtse conflict nauwlettend acht geslagen. Overgangen van en naar andere gezindten bleven uitzondering. Alleen sociaal-economische factoren en de gezinsgrootte kon de verspreiding van het rooms-katholicisme beïnvloeden. In de van ouds rooms-katholieke streken nam de onkerkelijkheid minder toe dan het landelijk gemiddelde; de zielzorg bleek echter de snelle groei der stadsbevolking niet bij te kunnen houden.

Nu de hervormde kerk haar officiële karakter verloren had, zetten twee uittochten in. Die naar de rechterzijde vertoont een zeer gedifferentieerd beeld, maar vele bewegingen kan men beschouwen als symptoom van piëtisme in methodistische vorm. Het methodisme, sterk beïnvloed door baptistische gedachten, legde nadruk op de individuele geloofsovertuiging en op het samengaan van gelijkgezinden in „vrije" kerken. Deze gelijkgezinden verkeerden meestal ook in gelijke economische positie en kwamen samen in allerlei kringen onder leiding van oefenaars en evangelisten. Van de officiële predikanten erkende men slechts een enkeling als volwaardig pastor. Zulk een erkenning viel te beurt aan De Cock, Scholte, Van Raalte, Brummelkamp, Van Velzen en Gezelle Meerburg. Zij waren de leidslieden bij de „Afscheiding" sedert 1834 en maakten veelal grote reizen waarbij zij contact opnamen met bestaande kringen. De invloed van De Cock is te bespeuren in het aantal gereformeerde kerken in Groningen en Drente, die van Van Velzen in Friesland, die van Van Raalte in Overijsel, die van Scholte en Gezelle Meerburg in het land van Heusden en Altena. Evangelisten of oefenaars die in hun omgeving reeds lang een pastorale functie uitoefenden, werden in de kringen der Afgescheidenen soms tot predikant bevorderd. Doordat deze lieden altijd een vrij zelfstandige positie hadden ingenomen, bleken sommigen in het nieuwe verband tamelijk onhandelbaar te zijn; de kerken der Afscheiding moesten vele kinderziekten doormaken. Aanvankelijk ontbrak een landelijke samenhang; later wonnen pastores als Brummelkamp en Van Velzen bij alle kerken aan gezag. De overheid meende deze groep te moeten bestrijden; de moeilijkheden, vooral op de dorpen van persoonlijke aard, maakten dat sommige afgescheiden gemeenteleden samen met hun voorganger emigreerden.

Twee predikanten – dus geen oefenaars – die eerst met de Afscheiding waren meegegaan, onttrokken zich spoedig aan ieder verband en begonnen nu, reizend door uitgestrekte gebieden, geestverwanten rondom zich te verzamelen. Het waren Ledeboer uit Zuid-Holland en Budding in Zeeland. Behalve in genoemde gewesten werkte Ledeboer ook veel op de Veluwe, Budding in Groningen. De reizen van Ledeboer kan men nog heden op de kaart volgen in de ligging van vele Gereformeerde Gemeenten en Oud-Gereformeerde groepen; Buddings invloed is onmiskenbaar bij de Vrij-Evangelischen. Soms kan men stambomen van deze gemeenten en van haar leidslieden opstellen: Ledeboer „wijdde" de oefenaar Van Dijke op St.-Filips-

land; ook Bakker te Stavenisse was zijn leerling. Een tiende deel van alle Nederlandse Oud-Gereformeerden woont nog heden in deze twee gemeenten. Ook Van Dijkes opvolger Boone te Krabbendijke vond in dit eilandengebied veel aanhang.

Het door hen gepropageerde passieve piëtisme beïnvloedde een deel der hervormden en der christelijk-gereformeerden. In het begin van de twintigste eeuw wist Kersten enkele min of meer op zichzelf staande groepen te verenigen in de „Gereformeerde Gemeenten". Economisch bijna allen tot dezelfde bevolkingslaag behorend, kerkelijk dezelfde belijdenisgeschriften erkennend, politiek meestal in één partij georganiseerd, werden en worden zij – juist daarom? – door allerlei persoonlijke geschillen geteisterd die telkens tot een splitsing kunnen leiden. Hun gemeenten zijn voor het merendeel vacant, maar dit wordt niet als moeilijkheid gevoeld omdat men ongestudeerde leidslieden steeds op hoge prijs heeft gesteld. Groepen die zich sterk met het innerlijk leven bezig houden – meer mystiek –, hebben veelal leiders uit eigen streek, vertrouwd met de volksaard. Gezindten die groter nadruk leggen op een leerstellig geloof of die tot activiteit oproepen, volgen leidslieden die van buiten komen. Maar dit opwekkingskarakter is in de meeste gemeenten verdwenen.

De Doleantie van 1886 verliep volgens een veel vaster plan dan de Afscheiding; er namen meer predikanten aan deel en men bezat in Kuyper een krachtiger leider. Grote nadruk lag op de kerkelijke organisatie; de uit de Doleantie voortgekomen kerken hadden minder van versplintering te lijden dan de Afgescheidenen. Overal valt hier de pastorale invloed op, vooral ten plattelande. Weliswaar doleerden in de grote steden ook vele predikanten, gevolgd door een flink deel van hun kerkeraad en kudde, maar zij kregen de hele gemeente nooit „mee" omdat andere ambtsbroeders tegenover hen stonden die hun eigen aanhang behielden. In eenmansgemeenten gaf de pastor echter de doorslag. Sommigen beïnvloedden grote streken, zoals Ploos van Amstel Friesland, of Klaarhamer Walcheren. Sprekend is de weerklank in eigen plaats die Gangel te Aalten en Van Goor te Bunschoten hadden. Tal van evangelisaties der confessionele vereniging doleerden onder hun voorganger. De meerderheid der „kleyne luyden" is minder duidelijk dan bij de Afscheiding: dit waren immers geen conventikels doch goed-georganiseerde en door de drukpers snel voorgelichte groepen, meestal onder leiding van een predikant of andere ambtsdrager. Er was hier geen sprake van passiviteit: de theologische achtergrond der leidslieden was ook geheel

anders dan die van De Cock c.s. De vaart van Afscheiding en Doleantie werd enigermate geremd doordat de kerkelijke goederen in handen der hervormden bleven. Ook hield de eenheid van dorp of stad rondom de ,,grote'' kerk velen terug van uittreding. Maar wanneer een pastor voorging, kwam zelfs in de collectivistisch gestempelde streken de dorpseenheid op de tweede plaats.

Het ligt voor de hand dat waar de kerken, voortgekomen uit Afscheiding en Doleantie, grote nadruk legden op haar plaatselijke zelfstandigheid, de band tussen pastor en kudde sterk zou blijven. Dit bleek zowel bij het conflict in 1926 toen de kerken ,,in Hersteld Verband'' ontstonden, als bij de Vrijmaking in 1944. Parallellen met de Doleantie vallen bij de Vrijmaking op: de invloed van een krachtig leider en het grote aantal deelnemende predikanten (en – in 1944 – Kamper studenten!). Ruim een negende deel van alle gereformeerden maakte zich vrij; ver boven dit landelijk gemiddelde komen de provincies Overijsel (met Enschede en Kampen), Groningen en Utrecht. Geschorste of uitgetreden voorgangers bleken overal flinke aanhang te hebben en soms zelfs de meerderheid van hun kudde aan hun kant te zien. Nog sterker valt de pastorale factor op wanneer men bij Doleantie en Vrijmaking nagaat welke predikanten vroeger in een gemeente hebben gestaan waar zo'n conflict ontstond; onder een kring van sympathiserenden in of zelfs rondom hun oude gemeenten behielden zij soms groot gezag en hield men rekening met hun persoonlijke beslissing.

Bij een aantal kleinere formaties ter rechterzijde, die grote nadruk op actief-persoonlijk geloof leggen, komt men bij de stamboom der voorgangers meestal uit bij Jan de Liefde, ex-doopsgezind predikant en Réveilvoorganger. Terwijl de hervormde kerk zich in Zuidoost-Drente en Groningen tot de autochtone bevolking beperkte, zond De Liefde zijn leerlingen als evangelist uit om te werken onder de duizenden veenarbeiders aldaar. Het was veel meer hun werk, dan dat van de destijds afgezette predikant Feisser te Gasselternijveen, die na veel persoonlijk leed en moeilijkheden reeds in 1845 onder Duitse invloed baptist was geworden, dat in deze streken zoveel baptistengemeenten ontstonden. Organisaties in breder verband kwamen pas na 1880 op; lang niet alle gemeenten sloten zich aanvankelijk daarbij aan. Onderlinge overgangen tot Darbisten of tot de vrij-evangelischen waren voor baptisten niet ongewoon. Men bleef dan toch binnen dezelfde opwekkingssfeer en in dezelfde bevolkingslaag: die van kleine middenstand en arbeiders. Het Leger des Heils

en de Hersteld Apostolischen vonden hun oorsprong in het werk van buitenlanders, respectievelijk Engelsen en Duitsers. Zijn de vrij-evangelischen vooral over Holland, Friesland en Overijsel verspreid, bij de baptisten is de concentratie in het noorden en oosten wel zeer opvallend.

De uittocht naar de linkerzijde deed niet zoveel nieuwe groepen ontstaan en zette later in. Men vond in alle streken – uiteraard onder de meer gegoeden – mensen die door afkomst of ontwikkeling geneigd waren tot verlichting en modernisme, in ieder geval tot een kritische houding ten opzichte van de kerkleer. Veelal waren de beroepingen in hun handen. Zo kon het modernisme in menige plaats vaste voet krijgen. Leerlingen van Groninger of Leidse school stuwden hun gemeenten in „evangelische" of „moderne" richting. In sommige gebieden stond de mentaliteit heel sterk open voor het kritisch-moralistische element van het modernisme (Noord-Holland) elders overheerste meer het idealistische element (Friesland).

Houding, gezag, tact en persoon van de plaatselijke predikant, zijn buurtcollegae en voorgangers waren van onberekenbaar belang. Toen na enkele tientallen jaren de invloed van de gemeenteleden op het beroepingswerk werd vergroot, bleek het pas of de predikant inderdaad diepe sporen had nagelaten. Tot verbazing van de „moderne" bovenlaag kwam aan het licht dat andere bevolkingsgroepen deze, door haar nagestreefde, democratisering aangrepen om hun afkeer van de moderne denkbeelden te tonen. Van evenredige vertegenwoordiging kwam zelden iets terecht: enkele groepen domineerden. Een gemeente kon van „kleur" veranderen (althans wat de sleutelposities van predikant en kerkeraad betreft) door de groei van een andere bevolkingslaag, soms bespoedigd door vestiging uit andere streken.

Nu de democratisering van het beroepingswerk tot gevolg had dat geen moderne predikanten meer in de grote steden zouden worden beroepen en zij die er eenmaal waren, bij hun ambtswerk op toenemende weerstand gingen stuiten, verlieten vele hervormden teleurgesteld de kerk. Soms gingen zij over tot de doopsgezinden of luthersen, elders tot de remonstranten. Het zielental van deze kleinere gezindten begon te reageren op de verhouding der richtingen binnen de plaatselijke hervormde gemeente. Massale uittocht en stichting van nieuwe gemeenschappen was bij het modernisme uitzondering; deze uitzonderingen kwamen alleen onder leiding van een gezaghebbende figuur tot stand. Zo stichtten de gebroeders Hugen-

holtz te Amsterdam de Vrije Gemeente; te Arnhem trad Slotemaker en te Groningen Mosselmans uit om remonstrants predikant ter plaatse te worden; velen van hun kudde volgden hen.

De structuur der remonstrantse gemeenten ging hierdoor geheel veranderen. De oude dorpsgemeenten op het Zuidhollandse platteland verdwenen geleidelijk. De Broederschap was in moderne geest gaan koersen; haar verleden en de keuze, door haar hoogleraren gedaan, waren daaraan niet vreemd. De predikantenopleiding werd verplaatst naar de toen toonaangevende moderne faculteit van Leiden. In de steden traden veel hervormden toe; het zielental werd verdrievoudigd. Een bloeiperiode zette in, die tot de eerste wereldoorlog duren zou. Maatschappelijk werd de samenstelling der Broederschap eenzijdiger: merendeels universitair gevormden, werkzaam in administratieve, ambtelijke of pedagogische functies, en nog voor geen tiende deel landbouwers of industrie-arbeiders.

Andere modernen vonden onderdak in de afdelingen van de nieuw opgerichte Protestantenbond. Deze bond kreeg vooral betekenis in streken waar forensen of gepensioneerden zich tussen een geheel anders geaarde bevolking vestigden en waar vrijzinnige doopsgezinden, remonstranten, luthersen of hervormden niet tot het vormen van een afzonderlijke kring overgingen. De Bond ging hier kerkdiensten organiseren. Zijn maatschappelijke samenstelling is nog ietwat eenzijdiger dan die der remonstranten. Kerkhoudende afdelingen van de Bond werden vooral gesticht op de Veluwe, langs de Utrechtse heuvelrug, in het Gooi en rondom Haarlem. De Vrije Gemeente te Amsterdam breidde haar invloedssfeer na de tweede wereldoorlog uit en vormde kringen te Haarlem, Den Haag en Utrecht; te Doetinchem zette in 1954 het overgrote deel van de lutherse gemeente onder leiding van haar pastor en van een zijner voorgangers zich om in een Vrije-Gemeente-Kring. De oprichting der Vereniging van Vrijzinnige Hervormden, die organisatie der gelijkgezinden binnen de kerk beoogde, vertraagde de uittocht. Hoewel statistisch haar invloed niet is na te gaan is het toch buiten kijf dat zij velen voor de Hervormde Kerk behield, vooral sinds zij ook in de grote steden kerkhoudende afdelingen stichtte. In de twintigste eeuw hebben de kleinere kerkgenootschappen het werk onder de verspreid wonende leden steeds beter georganiseerd; geestverwanten die zich in een streek vestigen, gaan stellig sneller tot kring- of gemeentevorming over dan een vorige generatie.

Zeer sterk is de verspreiding der gezindten in de negentiende en

twintigste eeuw veranderd door sociaal-economische invloeden. Op alle groepen had de vestiging van industrieën, de toename van het verkeer en het stijgen van de gemiddelde levensduur dezelfde uitwerking. Zonder de bloei van de industrie was de aanwezigheid van zoveel verschillende protestantse gemeenten in Eindhoven ondenkbaar, zonder de mogelijkheid die de vervoersmiddelen bieden, waren de nieuwe gemeenten in het Gooi niet gegroeid, zonder de vestiging van gepensioneerden waren de gemeenten langs de Utrechtse heuvelrug niet zo sterk van structuur veranderd. Behalve bij de bejaarden komt deze binnenlandse bevolkingsverplaatsing neer op een trek naar de grote stad of naar het industriegebied. In vorige eeuwen was zij beperkt gebleven tot steden in de onmiddellijke omgeving – nu verhuisde men over grotere afstanden. Maar deze beweging had niet alleen een samentrekking of verschuiving van enkele gezindten tot gevolg. Zij veroorzaakte ook een opvallende ontkleuring van de kerkelijke kaart.

Over ,,onkerksheid'' was reeds lang geklaagd in sommige protestantse streken – een vaag begrip omdat immers een kerkgang van bijvoorbeeld éénmaal per maand in de ene plaats als toonbeeld van onverschilligheid doch elders als toppunt van meeleven wordt beschouwd. De ,,onkerkelijkheid'' – het formeel zich buiten iedere geloofsgemeenschap stellen – beïnvloedde alle streken en bevolkingsgroepen volstrekt niet even snel of hevig. Wel waren er enkele algemene oorzaken aan te wijzen. De vooruitgang der natuurwetenschappen riep vooral onder de meer ontwikkelden kritiek op ten aanzien van de overgeleverde kerkleer en godsdienstige gebruiken. De geloofsgemeenschappen verloren veel van hun maatschappelijke neventaken: de overheid of allerlei verenigingen namen die over en voor velen behield het geloof na het verdwijnen dezer neventaken geen enkele positieve betekenis meer. De banden van de samenleving werden losser. De mensen werden meer op zichzelf aangewezen, maar maakten weinig gebruik van deze mogelijkheden om hun persoonlijkheid meer te ontplooien.

De trek naar de grote steden of naar industriegebieden had tot gevolg, dat velen de formele band met een kerk en de daarmee samenhangende gewoonten in hun vorige woonplaats achterlieten. Blijkbaar was hun kerkelijke gezindheid te zeer verbonden met de vertrouwde plattelandssamenleving. Het was evenzeer mogelijk, dat zij, na vestiging in de stad, niet tijdig werden opgevangen door het apparaat van hun eigen groep. Ook de in de steden geboortige be-

volking leed er onder, dat van een persoonlijke band tussen herder en kudde slechts zelden meer sprake kon zijn door de onoverzichtelijk snelle groei van nieuwe stadswijken; de oude methode van huisbezoek (indien nog toegepast) schoot te kort; de zielzorg werd tot vraagstuk. De sterk wisselende uitingsvorm van het stadsleven, het losser worden van de gezinsband, de veel zakelijker aanraking met mensen van eigen stand, de schaarse contacten met andere bevolkingsdelen, het niet meer onder toezicht van de dorpsgemeenschap staan, het gevoel van verloren te gaan in de menigte, de andere beschouwing van de arbeid, de maatschappelijke nood, verhevigd door de snel-ontwikkelde industrie, de vergoding van uiterlijke welstand en het alles afwegen naar opgeleverd nut – het vroeg van de kerken een antwoord dat zij niet of onvoldoende maar in ieder geval niet tijdig gaven. Waren er echter kringen die de binnengekomen plattelander direct benaderden en hem iets van de verloren dorpsgemeenschap boden, dan kon het godsdienstig meeleven zelfs toenemen. Meestal gelukte de overgang het beste bij die gezindten die zowel op het platteland als in de stad een strakke methode in het geloofsleven handhaafden en waarbij de stadspastor een persoonlijke band kon leggen. Doch dikwijls vond de zoekende stedeling het hartelijkst welkom en het innigst contact in de kleine, nieuw-ontstane gemeenschappen met ietwat uitzonderlijke en zeker eenzijdige leerstellingen, die de buitenstaander „sekte" pleegt te noemen. Bij alle geografische ontsluiting wisten deze groepjes hun sociaal en psychologisch isolement verbluffend te handhaven.

Op het platteland konden de onkerkelijkheid en de versplintering nog andere oorzaken hebben. Daar was soms de „kerk" (of beter: predikant, kerkeraad en kerkvoogdij) te zeer met één bevolkingslaag verbonden geraakt. Maatschappelijke tegenstellingen kregen in een dergelijke samenleving een fel-persoonlijk karakter. Voor die bevolkingsgroepen die geen invloed in het kerkelijk leven bezaten of konden verkrijgen, ontstond een pastoraal luchtledig en was het kenmerkende van de dorpsgemeenschap al verloren gegaan. Nieuwe geestelijke leidslieden, meer met hun klasse verbonden, konden hen dan voor een ander ideaal bezielen en hun aandacht van de dorpskerk wegtrekken; zo'n leidsman kon even goed een leerling van Jan de Liefde als een volgeling van Domela Nieuwenhuis zijn. Steden of industriegebieden in een onkerkelijke omgeving moesten door de trek naar de stad wel een grotere toename van onkerkelijkheid te zien geven (Groningen). Elders kon de toestroming uit het nadruk-

kelijk-getinte platteland de verhoudingen tussen de geloofsgemeenschappen veranderen (Nijmegen). Dan kregen de kerkelijke gemeenten een ander karakter: de oude stadsbevolking verdween en de invloed der pas-gevestigden nam toe.

De ontkerkelijking der stadsgemeenten kon dus enigermate worden tegengegaan door toevloed van meelevende plattelanders. Kleine kerkgenootschappen, die op het platteland nimmer veel aanhang hadden bezeten, zoals de luthersen en de Walen, misten deze aanvulling; het kleiner worden der gezinnen en de toename der gemengde huwelijken moesten dus tot gevolg hebben dat zij niet alleen procentueel maar ook absoluut in getal teruggingen, tenzij er een bijzondere aantrekkingskracht van deze gezindten uitging doordat zij voor één bevolkingslaag iets te bieden hadden zoals de remonstranten. De Walen gingen langzamerhand een positie innemen, analoog aan die der buitenlandse kerken, opvallend geconcentreerd in de „randstad Holland", dikwijls in forensengemeenten (Hilversum Bloemendaal, Heemstede, Zeist), zonder dat daar van snelle kerkvorming sprake was. De luthersen moesten de toevloed over de oostgrens missen sinds de industrialisatie van Duitsland; als gevolg van de tweede wereldoorlog ging hun getal achteruit door het vertrek van vele Duitsers; deze teruggang werd slechts zeer ten dele opgevangen door de hereniging met de Hersteld Evangelisch Lutherse Kerk in 1952. De joodse bevolkingsgroep vertoonde een aparte ontwikkeling. Sinds het midden der achttiende eeuw had zij zich vrijelijk over het platteland kunnen verspreiden. Tot 1890 hielden zij de bevolkingsgroei bij, ook al tengevolge van binnenstroming van Israëlieten uit het Duitse taalgebied. Daarna zette een terugkeer naar de grote steden in; de religieuze band werd losser, de gezinsgrootte verminderde. De tweede wereldoorlog bracht over de joden een catastrofe: bijna 90 procent werd uitgeroeid. Van de overgeblevenen emigreerde sindsdien een gedeelte naar Israël en wensten anderen niet meer tot een joods kerkgenootschap gerekend te worden. De synagogen in de provincieplaatsjes werden meestal gesloten; men concentreerde zich rondom en in de grootste steden.

Met sommige bevolkingsgroepen wisten de kerken nog een band te handhaven; uiteraard betreft het dan „geërfde" beroepen met weinig verplaatsing zoals landbouwers en landarbeiders, neringdoenden en ambachtslieden. De verbeterde opleidingsmethoden verhogen het aantal „gekozen" beroepen, waaronder de onkerkelijkheid veel groter is. Duidelijk is dit bij de universitair gevormden, die een

„vrij" beroep uitoefenen; alleen een opvallend aantal remonstranten behoort tot hen. De rooms-katholieken behielden de mijnwerkers door tijdige pastorale maatregelen. De buitenkerkelijkheid is het sterkst bij zeelieden, havenarbeiders en in het algemeen bij alle werkers in de industrie.

De kerkelijke verdeeldheid heeft stellig godsdienstige oorzaken. Maar dat de numerieke verscheidenheid zulk een genuanceerd beeld vertoont, is veel meer door politieke, sociale en pastorale beweegredenen beïnvloed. De herinnering daaraan is vervaagd of bij het nageslacht verdrongen door leerstellige beschouwingen of kerkrechtelijke verontschuldigingen. Langzamerhand zijn er klimaatsverschillen ontstaan die de toenadering bemoeilijken. Het helpt echter weinig, in het oecumenische gesprek alle aandacht op kerkleer en eredienst te concentreren. De maatschappelijke eenzijdigheden zijn zeker niet gemakkelijker te onderkennen en te overwinnen. Een geloofsgemeenschap, die zich tot één bevolkingslaag beperkt of die daartoe teruggedrongen is, of plaatselijk verdeeld is in organisaties met eigen eenzijdige maatschappelijke samenstelling, is meer „sekte" dan „kerk". Gering verlangen naar contact met andere groepen spruit dikwijls evenzeer voort uit maatschappelijke als uit leerstellige eenzijdigheid. De kleinere geloofsgemeenschappen kunnen door hun simpele maatschappelijke opbouw veel meer activiteit ten toon spreiden dan de grotere; zij missen veel ballast.

Waar de pastorale band intact bleef, ging dat meestal ten koste van de veelzijdigheid van de gemeente. Misschien valt een beletsel voor oecumenisch contact weg, nu de sociale verschillen in opleiding kleding, woning, honorering en vervoermiddel steeds meer worden genivelleerd. Het werken onder enkele „beroepsgroepen" of het verdelen van een stadsgemeente in „wijken" biedt de mogelijkheid dat opnieuw een pastorale band wordt gelegd. Het kenmerkende van de gemeenschap: aanraking op kleine schaal met álle bevolkingslagen, is echter moeilijk te bereiken. Zij die onder speciale beroepen en klassen werken, dienen de veelzijdigheid van Christus' gemeente van meet af aan wel heel nadrukkelijk voor ogen te houden, om niet op deze eenzijdige maatschappelijke voedingsbodem een bundel sekten te kweken. De plaatselijke aanvankelijke nood van 1 Cor. 1:26 mag immers heden ten dage niet als algemene deugd worden beschouwd.

BRONNEN

P. Geyl, „De Protestantisering van Noord-Nederland", in *Eenheid en Tweeheid in de Nederlanden*, 1946, blz. 167–181.

J. P. Kruijt, „Verklaringen van de geografische verbreiding der kerkelijke gezindten in ons land", in *Sociologisch Bulletin*, tweede jaargang, 1948, blz. 33–56. Dit artikel gaat vooral de tegenstelling na tussen rooms-katholieken en protestanten.

J. P. Kruijt, *De onkerkelijkheid in Nederland*, 1933.

L. J. Rogier, *Geschiedenis van het Katholicisme in Noord-Nederland in de 16e en de 17e eeuw*, I, 1946, blz. 420–634.

L. J. Rogier, „Over de ontwikkeling van de procentuele verhoudingen der gezindten te Nijmegen", in *Numaga*, vierde jaargang, 1957, blz. 37–79.

Twaalfde Volkstelling annex woningtelling, 31 mei 1947, Serie B deel 5: Kerkelijke gezindten, 1950.

Voorts een aantal plaatselijke monografieën in verschillende tijdschriften.

HEIDEGGER EN DE ETHIEK[1])

DOOR

B. BREEK

Rekken

Men kan de betekenis van een denker meten aan de wijze, waarop hij door zijn inzet met één slag vele, zo niet alle problemen raakt en in een nieuw daglicht stelt.

Toen Martin Heidegger in 1927 zijn werk *Sein und Zeit* publiceerde trok hij onmiddellijk de aandacht der wijsgerige wereld, terwijl ook daarbuiten – al of niet met kennis van zaken – dit oeuvre heftig werd besproken. Niet dat zijn wijze van filosoferen aller instemming verkreeg, maar wel dat iedere deskundige besefte: hier is iemand aan het woord, die oude vraagstukken op een nieuwe manier ter hand neemt. Heidegger had het trouwens, uitgaande van een citaat uit de *Sophistes* van Plato, zelf aldus uitgedrukt: „Und so gilt es denn, die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen".[2])

Waarom dit laatste noodzakelijk is wordt dan o.a. geïllustreerd met een verwijzing naar de grondslagencrisis, waarin verschillende wetenschappen zijn geraakt. Deze maakt immers duidelijk, dat het hierbij niet gaat om de methode der bewerking van of de omschrijving met betrekking tot een bepaald vakgebied, maar om het Zijn van het zijnde dat object is van een wetenschap.[3]) Toch is deze definitie van wetenschap nog niet volledig, want „sie (sc. die Wissenschaften) haben als Verhaltungen des Menschen die Seinsart dieses Seienden (Mensch). Dieses Seiende fassen wir terminologisch als Dasein".[4]) Wijzelf zijn het „Dasein", met nadruk zowel op „Da" als

---

[1]) Aan dit artikel ligt een voordracht ten grondslag, welke gehouden werd t.g.v. het 25e Nederlands Filologencongres op vrijdag 11 april 1958. Mede naar aanleiding van de discussie werd de tekst op enkele plaatsen omgewerkt, terwijl het geheel thans van noten is voorzien.

[2]) *Sein und Zeit*, S. 1. Wij gebruikten de 5.Auflage van 1941. Voor een exposé van Heideggers wijsbegeerte in de periode van *Sein und Zeit* is nog steeds aan te bevelen het opstel van R. F. Beerling in zijn *Antithesen*, Haarlem 1935, blz. 195 e.v. Voortreffelijk is ook A. de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Leuven, 1942.

[3]) Die Seinsfrage zielt daher auf eine apriorische Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Wissenschaften, die Seiendes als so und so Seiendes durchforschen und sich dabei je schon in einem Seinverständnis bewegen, sondern auf die Bedingung der Möglichkeit der vor den ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologien selbst. *a.a.O.* S. 11.

[4]) ibidem.

op „Sein". Niet alleen ontologisch dus, maar ook ontisch – de mens in zijn existentie heeft immers een Zijnsverhouding – ziet Heidegger zich genoodzaakt het volle licht op de Zijnsvraag te laten vallen. Daarom vindt Heidegger in de fenomenologische analyse van het „Dasein" de horizon voor het uitvoeren der hem gestelde taak om dan het perspectief van de tijd te ontdekken als het concrete antwoord op de vraag naar de zin van het Zijn.

Omdat wij in deze causerie onze aandacht vooral willen richten op de latere geschriften van de hoogleraar te Freiburg laten wij een beschouwing over *Sein und Zeit* achterwege, maar we mogen toch niet nalaten een drietal opmerkingen te maken, welke ons onderwerp enigszins raken.

Dit onderwerp nu luidt Heidegger (vooral de latere Heidegger!) en de ethiek. Allereerst menen wij te moeten stellen, dat *Sein und Zeit* uitgangspunt voor het verstaan der Heideggerse wijsbegeerte is en blijft. Hoezeer er veranderingen in zijn denken hebben plaatsgevonden, ja hoezeer wij niet kunnen ontkennen dat er gesproken moet worden van een „Kehre" om de eenvoudige reden dat Heidegger dit zelf doet, tòch zijn de latere geschriften niets anders dan een ontvouwing van de intenties van *Sein und Zeit*[1]). Met een kleine variant op onze auteur zelf: „Die Antwort auf die Frage: Was ist das – die Heideggerse Philosophie? besteht darin, dass wir dem entsprechen, wohin diese Philosophie unterwegs ist."[2]) Een variant welke wij in het volgende waar hopen te maken.

Een tweede opmerking geldt het merkwaardige feit, dat bij de wetenschappen, die de bovengenoemde grondslagencrisis doormaken, de ethiek niet wordt genoemd. Het zou in het tijdperk tussen de beide wereldoorlogen, toen Heidegger in de rust van zijn berghut *Sein und Zeit* concipieerde voor de hand hebben gelegen, dat hij enkele woorden gezegd had over de crisis der normen en de onzekerheid der moraal, die toen en nu de harten sneller deden kloppen. Ogenschijnlijk niets daarvan! Maar Heidegger zocht van meet af de oorzaak dezer zedelijke ontwrichting dieper en intuïtief heeft men zulks altijd wel beseft. Het gaat hem om een nieuw ethos, aldus heeft men opgemerkt en kenschetste dit als tragisch heroïsme[3]). Daarom – derde opmerking – was één der oorzaken van de indruk, die de

---

[1]) Het woord „Kehre" wordt voor het eerst gebruikt in de „Brief über den 'Humanismus'". Zie *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1947. S. 72.
[2]) *Was ist das – die Philosophie?*, 1956. S. 33.
[3]) J. Hessen, *Ethik*, Leiden, 1954. S. 17.

studie van *Sein und Zeit* maakte en nog steeds maakt, de diepe ernst, waarmede Heidegger worstelt met ontologische en existentiële problemen. Het gaat om een nieuwe visie op het Zijn, waardoor gangbare ethische en ook religieuze begrippen met een andere inhoud worden gevuld. Wij denken dan aan schuld, geweten, roeping enz.

Als wij dit alles thans samenvatten dan menen wij te mogen zeggen, dat *Sein und Zeit* nog niet die afgeronde vorm verkregen heeft, waarop het bouwwerk van een ethiek kon worden opgetrokken. Bovendien was het reeds toen een probleem of men vanuit Heideggers visie kon en mocht spreken van ethiek in de gangbare zin van het woord als wetenschap van het behoren, als antwoord op de vraag: ,,Was soll ich tun?'' Maar impliciet legt Heideggers boek getuigenis af van een verbeten strijd om een hernieuwd verstaan van aloude vragen en daaronder is ook die van het rechte handelen. Sterker nog: Dwars door *Sein und Zeit* loopt een verborgen categorische imperatief.[1]) Heidegger roept ons toe op te staan uit de verlorenheid van het neutrale Men tot de eigenlijkheid van het bestaan en oprijzende uit het leven der alledaagsheid te kiezen voor de eigenlijke existentie.

Daarom was het alleszins begrijpelijk, dat men Heidegger niet lang na het verschijnen van *Sein und Zeit* vroeg: ,,Wann schreiben Sie eine Ethik?''[2]) Maar juist het gesteld worden voor deze vraag heeft hem er mede toe gebracht *Sein und Zeit* niet verder te vervolgen. Hij ontdekte immers dat hetgeen wij de verborgen categorische imperatief hebben genoemd voor hem een aanleiding was de vraag naar de zin van het Zijn nog anders èn beter te stellen. Wij raken hier het probleem der reeds genoemde ,,Kehre''. De vraag naar de zin van het Zijn verraadt nog een zeker dualisme en heeft niet radicaal genoeg afgerekend met een metafysisch uitgangspunt. Heidegger gaat dieper graven! Hij wil het Zijn zèlf in het gezichtsveld krijgen. Maar ook wanneer wij het zo stellen is de casuspositie nog niet juist, wij denken vanuit de subjectiviteit. M.a.w. wij moeten een keer nemen.

Wat is nu het nieuwe gezichtspunt der latere wijsbegeerte van Heidegger, waardoor deze zich aftekent tegen en afrekent met de vóórgaande filosofie, waaronder ook de zijne?[3])

---

[1]) cf. R. F. Beerling, *Moderne doodsproblematiek*, Delft, z.j., blz. 119 e.v. Van dezelfde auteur zijn bijdrage tot de bundel *Het Existentialisme*, Den Haag, 1947, blz. 16 en 19.

[2]) *Platons Lehre* S. 104.

[3]) De thans volgende alinea's zijn uiterst beknopt gehouden. Voor nadere ontvouwing der Zijnsproblematiek zie men de dissertatie van K. H. Roessingh, Assen, 1956, met

Men ontdekt dit pas als men de fouten van het verleden scherp heeft onderkend. Welnu, de tot op heden gangbare wijsbegeerte meent het Zijn als zijnde te kunnen voorstellen. De vroegere ontologie was metafysica en ,,Die Metaphysik ist der Geschichtsraum, worin zum Geschick wird, dass die übersinnliche Welt, die Ideeen, Gott, das Sittengesetz (N.B!), die Vernunftautorität, der Fortschritt, das Glück der Meisten, die Kultur, die Zivilisation ihre bauende Kraft einbüssen und nichtig werden''. Waarom dit alles? Omdat men ,,unterlässt an die Ortschaft des Wesens des Menschen zu denken und sie in der Wahrheit des Seins zu erfahren''.[1])

Van Plato tot en met Nietzsche en nog verder wordt wel over het Zijn gesproken, maar men stelt dit toch als een bepaald zijnde voor. ,,Die Philosophie versammelt sich nicht auf ihren Grund''.[2]) De waarheid van het Zijn – bijna hadden wij geschreven het echte Zijn – wordt niet gedacht. Voor de latere Heidegger echter is het Zijn niet iets dat op zichzelf staat, het heeft niet het karakter van een vaste orde of een kosmische wet. Het Zijn is Zijn. Deze uitspraak is geen tautologie, maar drukt allereerst uit dat het Zijn verbaal gedacht moet worden. In dit verbale dan opent het Zijn zich op een veelvuldige wijze. Het Zijn is juist daarom onbepaald, opdat het bepaalbaar kan worden. Het Zijn ,,weest'' als Waarheid, hetgeen Heidegger bij voorkeur vanuit het Griekse denken adstrueert, omdat men daar kan zien hoe Zijn en Denken op elkander aangewezen zijn.[3]) Het Zijn licht op en wacht op ,,Andacht'', wanneer het in het zijnde tot ons komt.

In zijn Zijnsleer wil Heidegger niets anders dan door het Zijn zelf worden aangesproken en aldus afrekenen met elk uitgangspunt dat Zijn en zijnde nog verwisselt. ,,Het voorstellende denken uit het metafysische tijdperk dat het zijnde als geheel en als zodanig d.w.z. in z'n ,,zijndheid'' voor zich stelt, moet plaats maken voor een denken dat dit zijn van het zijnde als zodanig en louter op zichzelf wil overdenken. Daarbij dient dit denken het zijnde te overschrijden naar het Zijn zelf, een overschrijding die tevens een inkeer is in het wezen van het denken, omdat de mogelijkheid van overschrijding van het

---

uitgebreide literatuuropgave. Een aardige inleiding biedt E. Vietta, *Die Seinsfrage bei M. Heidegger*, 1950.

[1]) *Holzwege*, Frankfurt, 1950, S. 204/5.

[2]) *Was ist Metaphysik?* 5. Auflage, Frankfurt, 1949, S. 8.

[3]) vgl. *Was heisst Denken?*, Tübingen, 1954, passim. Typerend voor de wijze waarop Heidegger Zijn en denken op elkander weet te betrekken is zijn exegese van het begrip Logos. cf. *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953. S. 88 ff.

zijnde naar het Zijn zelf, de ontologische differentie tussen Zijn en zijnde tevens de mogelijkheid als zodanig is, dat er zijnde is en dat Zijn zich openbaart in het zijnde.''[1])

Bij de aanvaarding van het hoogleraarsambt – dus toen hij temidden van de vertegenwoordigers der verschillende vakwetenschappen zijn wijsgerig credo moest afleggen – drukte onze auteur zich als volgt uit: ,,Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?''[2]) Met deze probleemstelling gaan wij uit boven het zijnde der vakwetenschap en wij stellen: ,,Ex nihilo omne ens qua ens fit''. Slechts schijnbaar is zulk een uitspraak van nihilistische allure, want ,,Das Nichts als das Andere zum Seienden ist der Schleier des Seins''.[3]) Het Niets opent de toegangspoort tot het Zijn.

Slechts node voeren wij ons referaat van Heideggers zijnsleer niet verder, met nog meer bezwaren onthouden wij ons juist in dit gezelschap van filologische notities, welke bij onze auteur zo zwaar wegen en met grote tegenzin laten wij na het een en ander van zijn taalwijsgerige beschouwingen te refereren. Wij volstaan met te constateren, dat in dit alles een fundamentele kritiek gegeven is op de gangbare ethiek en wij trachten dit op enkele punten aan te tonen.

Allereerst dan het volgende. Gezien het feit, dat men geen oog had, kon hebben, voor de ontologische differentie tussen Zijn en zijnde bleef de ethiek gevangen in een tegenstelling tussen zijn en behoren, tussen werkelijkheid en waarde, die onoverbrugbaar was.[4]) Het is de tragiek van het huidig tijdsgewricht, dat het de consequenties van dit fatale uitgangspunt duidelijk aan het licht brengt. Heidegger wijdt dan ook vol diepe bewogenheid prachtige bladzijden aan het nihilisme dat tegenwoordig hoogtij viert. De Waarheid van het Zijn is immers nooit ten volle erkend. En nu kan men deze problematiek ook niet oplossen door het stellen van nieuwe waarden, want aldus wordt het Zijn tot een waarde gedegradeerd en verkrijgt men toch niet de gezochte oplossing. Dit laatste legt Heidegger

---

[1]) Roessingh a.w. blz. 77/78.

[2]) *Was ist Metaphysik?* S. 38.

[3]) *a.a.O.* S. 36 en 46. Vergelijk *Zur Seinsfrage*, Frankfurt, 1956, S. 40. ,,Nur weil die Frage: 'Was ist Metaphysik?' im vorhinein an den Ueberstieg, an das transcendens, an das Sein des Seienden denkt, kann sie das Nicht des Seienden, jenes Nichts denken, das gleichursprünglich das Selbe ist mit dem Sein."

[4]) Over de ontologische differentie zie men *Vom Wesen des Grundes*, 3. Auflage, Frankfurt, 1949. Uit later tijd *Identität und Differenz*, 1957, vooral S. 46 ff. Men vergelijke nog het volgende citaat: ,,Wie das Sein im Denken gegründet ist, so wird es durch das Sollen überhöht. Das will sagen: Das Sein ist nicht mehr das Maszgebende.... das Sollen tritt als Gegensatz zum Sein auf, sobald dieses sich als Idee bestimmt''. *Einführung Metaphysik,* S. 150.

vooral aan Nietzsche ten laste. „Er hat jedoch das Wesen des Nihilismus nie erkannt, so wenig wie je eine Metaphysik vor ihm.''[1])

De waarde-ethiek is dus geen principiële overwinning op de bewustzijnsfilosofie, die sinds Socrates – Plato het Westeuropese denken heeft beheerst. „Mit dem Sein der Werte ist das Höchstmass der Verwirrung und Entwurzelung erreicht''.[2]) Nu is dan ook ten volle duidelijk waarom *Sein und Zeit* niet verder werd vervolgd. Het boek sprak in zijn probleemstelling van zin en zijn en droeg aldus een stuk dualisme met zich mede.

Een tweede opmerking sluit hierbij aan. Ook het christelijk-ethisch denken vertoont rijkelijk de sporen van het onto-theologisch principe. Immers „denkt die Metaphysik das Seiende im Hinblick auf seinen jedem Seienden als solchem gemeinsamen Grund, dann ist sie Logik als Onto-Logik. Denkt die Metaphysik das Seiende als solches im Ganzen, d.h. im Hinblick auf das höchste, alles begründende Seiende, dann ist sie Logik als Theo-Logik''.[3]) Men heeft ook daar nog steeds niet de moed opgebracht eerst de Waarheid van het Zijn te be-vragen om van daaruit het wezen van het Heilige te bedenken.[4]) Met alle respect die de van huis uit rooms-katholieke Heidegger heeft voor protestantse of protestants geörienteerde denkers (Luther, Kierkegaard enz.) moet toch worden toegegeven, dat zij de kern van de zaak niet hebben geraakt. Hun hervormingspogingen stootten niet door tot de Waarheid van het Zijn en strandden daarom halverwege.[5])

Wij veroorloven ons nog een derde kanttekening. Heidegger wordt niet moede er op te wijzen, dat de zondeval der wijsbegeerte reeds héél vroeg heeft plaatsgevonden. Slechts enkele Prae-Socratici zoals Anaximander, Parmenides en Heraclitus verkeerden in de staat der rechtheid. De vervreemding van het Zijn die bij Plato begonnen is komt in al haar onbarmhartigheid tot uitdrukking nu de mens zich tegenwoordig heeft ingebeeld met al zijn technisch vernuft over zijn materiaal te kunnen beschikken. „Das Technische, im weitesten

---

[1]) *Holzwege*, S. 244. Over Nietzsche zie men verder *Vorträge und Aufsätze*, S. 101 ff. en het begin van *Was heisst Denken?*, Tübingen, 1954.

[2]) *Einführung Metaphysik*, S. 151.

[3]) *Identität und Differenz*, S. 69.

[4]) cf. *Platons Lehre*, S. 102.

[5]) Ziehier een der oorzaken waarom de pogingen van Dr. F. de Graaff Heidegger naar het christendom toe of wel vanuit het christendom te verklaren moesten mislukken. Het is onjuist om de God van het evangelie gelijk te schakelen met het Zijn van Heidegger. cf. *Het schuldprobleem in de philosophie van Heidegger*, Den Haag, 1951 en *Het Europese nihilisme*, Amsterdam, 1957.

Sinne und nach seinen vielfältigen Erscheinungen vorgestellt, gilt als der Plan, den der Mensch entwirft, welcher Plan den Menschen schliesslich in die Entscheidung drängt, ob er zum Knecht seines Planes werden oder dessen Herr bleiben will. Durch diese Vorstellung vom Ganzen der technischen Welt schraubt man alles auf den Menschen zurück und gelangt, wenn es hoch kommt, zur Forderung einer Ethik(!) der technischen Welt. In dieser Vorstellung befangen, bestärkt man sich selber in der Meinung, die Technik sei nur eine Sache des Menschen. Man überhört den Anspruch des Seins, der im Wesen der Technik spricht".[1]) Heidegger blijkt wederom diep onder de indruk te zijn van de problematiek van deze tijd, waarvoor hij een oplossing zoekt door het verre verleden te raadplegen.

Als wij op deze wijze een drietal conclusies mochten trekken uit de zijnsleer van Heidegger die ons onderwerp enigszins raken, dan wordt het thans tijd dat wij ons afvragen wat dit alles positief betekent. Want al had hetgeen wij naar voren brachten een overwegend negatief karakter, tòch zat de bedoeling voor om de weg vrij te maken voor een nieuwe visie op mens en wereld, die van grote ethische relevantie is.

Heidegger en de ethiek! „Wo das Wesen des Menschen so wesentlich, nämlich einzig aus der Frage nach der Wahrheit des Seins gedacht wird, wobei aber der Mensch dennoch nicht zum Zentrum des Seinenden erhoben ist, muss das Verlangen nach einer verbindlichen Anweisung erwachen und nach Regeln, die sagen, wie der aus der Eksistenz zum Sein erfahrene Mensch geschicklich leben soll. Der Wunsch nach einer Ethik drängt umso eifriger nach Erfülling, als die offenkundige Ratlosigkeit des Menschen, nicht weniger als die verhehlte, sich ins Unmessbare steigert. Der Bindung durch die Ethik muss alle Sorge gewidmet sein, wo der in das Massenwesen ausgelieferte Mensch der Technik nur durch eine der Technik entsprechende Sammlung und Ordnung seines Planens und Handelns im ganzen noch zu einer verlässlichen Beständigkeit gebracht werden kann."[2])

Maar wat is ethiek dan? Kan hiervan nog sprake zijn in de gewone betekenis van het woord? Met logica en fysica kwam zij voor het eerst ter sprake in de school van Plato. Daarvóór kende men deze splitsing van vakken nog niet hetgeen echter niet wilde zeggen dat

---

[1]) *Identität und Differenz*, S. 26. cf. *Holzwege*, S. 69 ff. en *Vorträge und Aufsätze*, S. 13 ff.
[2]) *Platons Lehre*, S. 104/105.

men destijds a-moreel dacht. Heraclitus – steeds weer een Prae-Socraticus! – zeide: ἦθος ἀνθρώπῳ δαιμων en Heidegger vertaalt: „Der (geheure) Aufenthalt ist dem Menschen das Offene für die Anwesung des Gottes (des Un-geheuren)”. De explicatie gaat dan als volgt verder: „Soll nun gemäss der Grundbedeutung des Wortes ἦθος der Name Ethik dies sagen, dass sie den Aufenthalt des Menschen bedenkt, dann ist dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines eksistierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik”.[1]) Het gaat er dus om de Waarheid van het Zijn te be-denken en daarmede bepaalt men dan het ethos als „Wesensaufenthalt” van de mens vanuit het Zijn. Zijnsdenken is noch theoretisch noch praktisch, doch voorafgaande aan de genoemde tegenstelling overwint het deze. Daarom is er geen recht handelen mogelijk zonder het zuivere Zijnsdenken. „Die Wesensherkunft des Seins des Seienden ist ungedacht. Das eigentlich zu-Denkende bleibt vorenthalten. Es ist noch nicht für uns denk-würdig geworden. Deshalb ist unser Denken noch nicht eigens in sein Element gelangt. Wir denken noch nicht eigentlich. Darum fragen wir: was heisst Denken?”[2])

Maar wanneer wij het Zijnsdenken op de juiste wijze beoefenen, dan „kann aus dem Sein selbst die Zuweisung derjenigen Weisungen kommen, die für den Menschen Gesetz und Regel werden müssen. Zuweisen heisst griechisch νεμειν. Der νομος is nicht nur Gesetz, sondern ursprünglicher die in der Schickung des Seins geborgene Zuweisung. Nur diese vermag es, den Menschen in das Sein zu verfügen. Nur solche Fügung vermag zu tragen und zu binden.”[3])

Met deze citaten zijn wij tot de kern van ons betoog gekomen en wij willen deze tòch met een filologische notitie illustreren. Wij zien immers hoe onze auteur ook in de latere fase van zijn ontwikkeling blijft worstelen met het probleem van de mens en zijn handelen, maar dat er merkwaardige taalkundige veranderingen optreden. In *Sein und Zeit* heette het: „Das „Wesen” des Daseins liegt in seiner Existenz”.[4]) Reeds toen werd nadrukkelijk vastgesteld, dat het er in deze omschrijving om ging de toegangspoort tot en de verhouding met het „Sein schlechthin” te vinden. Maar hij gaf de existentie nog de voorrang boven de essentie, sprak gaarne van „Jemeinigkeit”

---

[1]) *Platons Lehre*, S. 109.
[2]) *Vorträge und Aufsätze*, S. 143. Cf. *Was heisst Denken?* passim.
[3]) *Platons Lehre* S. 114/115.
[4]) *Sein und Zeit*, S. 42.

enz. enz. Bewijs dat het toen nog te veel ging om een categoriaal voorstellen van de zijde der subjectiviteit en te weinig om een „Lichtung des Seins".

Later (in 1942, tijdstip van publikatie 1947) luidt het: „Das Wesen des Menschen beruht in der Ek-sistenz".[1]) De x is vervangen door k-s, „seiner" door „der", de aanhalingstekens zijn vervallen en in plaats van „Dasein" lezen wij „Mensch". Heidegger exegetiseert zelf thans als volgt: „Auf diese (sc. Ek-sistenz) kommt es wesentlich, das heisst vom Sein selbst her, an, insofern das Sein den Menschen als den ek-sistierenden zur Wächterschaft für die Wahrheit des Seins in diese selbst ereignet.... das Wesen des Menschen ist für die Wahrheit des Seins wesentlich, so zwar, dass es demzufolge gerade nicht auf den Menschen lediglich als solchen, ankommt".[2])

Wij zien dus dat de mens een zéér centrale plaats in Heideggers denken blijft behouden, maar ook dat het hem steeds meer gaat om het Zijn zelf. Juist om deze reden krijgt de mens de hem toekomende plaats. „Hier liegt zweifellos eine Möglichkeit zu einer Erneuerung der ethischen Besinnung. Es ist kennzeichnend, dass uns in *Sein und Zeit* keine Ethik oder Anthropologie als solche gegeben werden, sondern dass der Weg zum Sein wohl doch über das konkrete Menschsein zu führen scheint, über das „Dasein als Jemeinigkeit". Die persönliche Entscheidung und die Ethik, die hierfür Richtlinien bereithält, können nicht aus einer als transzendentes Objekt vorhandenen ewigen Wertwelt hervorgehen, sondern sie müssen ihren Platz innerhalb eines Weltganzen finden, dass nach näherer Erschliessung von einer Seinslehre aus verlangt."[3])

Omdat dit voor ons onderwerp van centraal belang is en wij er de ontwikkeling van Heideggers denken voortreffelijk mee kunnen illustreren wijzen wij nader op enkele verschuivingen in zijn vrijheidsbegrip. Dit bleek aanvankelijk een merkwaardige idealistische inslag te bezitten. „Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins für das eigenste Seinkönnen. Das Möglichsein ist ihm selbst in verschiedenen möglichen Weisen und Graden durchsichtig". „Werde, was du bist!" roept Heidegger in 1927 uit.[4]) Later (1929) worden vrijheid en trans-

---

[1]) *Platons Lehre* S. 94, vergelijk S. 68 en 71 ff.

[2]) *Platons Lehre* S. 94. Men vergelijke bij deze alinea's het opstel van H. van Oyen over „Fundamentalontologie und Ethik" in *Mélanges Philosophiques*, Amsterdam, 1948, blz. 107 e.v. Wij zouden wel als bezwaar tegen de interpretatie van prof. van Oyen naar voren willen brengen, dat hij Heideggers ontwikkeling in de richting van Plato meent te moeten zien.

[3]) C. A. van Peursen in *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 1958, S. 103/04.

[4]) *Sein und Zeit*, S. 144/45.

cendentie nauw op elkander betrokken, zodat er van willekeurigheid geen sprake meer kan zijn, want als Heidegger zo dadelijk het woord „Schicksal" gaat gebruiken moet men dit zien in het licht van zijn Zijnsleer (Geschick!). „Nicht als sei die einzelne freie Verhaltung grundlos, sondern die Freiheit stellt in ihrem Wesen als Transzendenz das Dasein als Seinkönnen in Möglichkeiten, die vor seiner endlichen Wahl, d.h. in seinem Schicksal aufklaffen".[1]) En in een na-oorlogse publikatie, waarvoor wij thans als voorbeeld nemen het opstel over „Das Wesen der Technik" uit 1953 lezen wij: „Die Freiheit des Freien besteht weder in der Ungebundenheit der Willkür, noch in der Bindung durch blosse Gesetze. Die Freiheit ist das lichtend Verbergende, in dessen Lichtung jener Schleier weht, der das Wesende aller Wahrheit verhüllt und den Schleier als den verhüllenden erscheinen lässt. Die Freiheit ist der Bereich des Geschickes, das jeweils eine Entbergung auf ihren Weg bringt."[2])

Wij constateren dus een verdieping van inzicht met betrekking tot de mens en zijn vrijheid, die voor ons onderwerp van groot belang is. De relatie mens-wereld wordt nauwkeuriger bezien en de wederzijdse verhouding aan een scherper onderzoek onderworpen. Het zou verleidelijk zijn dit alles – juist in deze kring! – nader te illustreren met Heideggers interpretatie van het kunstwerk in het algemeen en de poëzie in het bijzonder, doch wij moeten volstaan met de opmerking dat hier de bron ligt waaruit Heidegger de breuk tussen mens en wereld, Zijn en zijnde, Zijn en behoren méde heeft gedeeld.[3])

Thans willen wij aan de hand van wederom een drietal punten trachten aan te tonen wáár de winst van deze Zijnsleer ligt en hoe deze zich doet gelden met betrekking tot hetgeen wij gewoonlijk als ethiek bestempelen. Want al geeft Heidegger dan expressis verbis geen ethiek, het is hem toch wel terdege om een nieuw ethos te doen.[4])

Ten eerste dan het volgende: Heidegger overwint de dualiteit van

---

[1]) *Vom Wesen des Grundes*, S. 49.

[2]) *Vorträge und Aufsätze*, S. 33. Cf. C. A. van Peursen, *Riskante philosophie*, Amsterdam, 1948, blz. 118. Deze opmerkingen hebben tevens de bedoeling zowel aan te vullen als te corrigeren, hetgeen wij in onze dissertatie schreven. Vgl. *Critische existentiephilosophie en christelijk geloof*, Assen, 1953, blz. 77–89.

[3]) Men mag dus nooit met dr. W. Leendertz zeggen, dat de verhandelingen over Hölderlin b.v. voor de filosofie van Heidegger van geen belang zijn! Cf. *Philosophia*, Deel 2, Utrecht, 1949, blz. 367. Het is een der verdiensten van A. de Waelhens, dat hij reeds in 1942 aanwees welke functie de kunstinterpretatie in Heideggers oeuvre zou gaan innemen. Cf. thans ook B. Allemann, *Hölderlin und Heidegger*, 1954.

[4]) Men vergelijke het artikel van J. Sperna Weiland in *Wending*, Jaargang 11, blz. 769 e.v.

Zijn en behoren. Het is immers altijd een probleem geweest of, en zo ja in hoeverre, Zijn en behoren tot een gemeenschappelijke wortel herleid kunnen worden. De geschiedenis der wijsbegeerte geeft voor dit probleem talloze oplossingen aan, doch géén enkele bleek afdoende te zijn. Kòn afdoende zijn, zo zeggen wij thans, omdat de zijnsproblematiek niet voldoende in het oog gevat was. De ethiek als apart vak kan dus niet worden gehandhaafd en zulks niet om de negatieve reden van haar falen, maar om de positieve dat eerst de Zijnsleer de mens heeft getekend in zijn ek-sistentie.[1]) Daarom zegt Heidegger dan ook: ,,Das eigentlich Aufgegebene ist Jenes, was wir nicht wissen und das wir, sofern wir es echt wissen, nämlich als Aufgegebenes, immer nur fragend wissen." Want – en hiermede neemt Heidegger zoals zo dikwijls zijn toevlucht tot een religieus geladen term – ,,das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens".[2]) Het Zijn heeft een allesomvattend en goddelijk karakter gekregen.

Wij komen tot een tweede punt, waarbij wij teruggrijpen op hetgeen hierboven werd opgemerkt met betrekking tot de vrijheid van de mens. Het existentialisme heeft zich niet altijd ontworsteld aan de fouten, die het aan zijn idealistische voorganger verweet. Het gaat voor en na om de beslissing, om de situatie ten hoogste. Maar dan dreigt o.m. de fout, dat men voorbijgaat aan het feit hoe een beslissing een situatie vooronderstelt, welke van groot belang en van vèrreikende invloed is. En dan zwijgen wij nog over het richtsnoer, de νομος zoals Heidegger zeide. Hoe dit alles nu moge zijn laten wij rusten, maar zeker is dat hij de problemen, die in deze termen worden aangeduid, onder ogen heeft gezien. Wij behoeven maar te herinneren aan de hierboven aangehaalde uitspraken met betrekking tot het vrijheidsprobleem om er van te worden overtuigd hoe er een steeds groeiende belangstelling zijnerzijds heeft bestaan voor de concrete werkelijkheid enerzijds en de plaats van de handelende mens aldaar anderzijds. Wij willen dit met een enkele gedachte uit Heideggers leer over het ,,Geviert des Seins" nader illustreren.[3])

---

[1]) Hoewel vanuit totaal andere premissen komt A. E. Loen tot een soortgelijke conclusie. Vgl. *De Vaste Grond*, Amsterdam, 1946, blz. 165 e.v. Van neo-thomistisch standpunt heeft J. J. P. van Boxtel eens geschreven: ,,Het gaat om een metafysiek die voor alles rekening houdt met de mens zoals hij wezenlijk en werkelijk is en er zo in slaagt de scheiding op te heffen tussen waarde en zijn". *Waarde-ethiek en Zijnsleer*, Nijmegen-Utrecht, 1948, blz. 9.

[2]) *Vorträge und Aufsätze*, S. 44. Vgl. het opstel van L. J. van Holk in *Nederl. Theol. Tijdschrift*, jaargang 11, nr. 2.

[3]) Korte en duidelijke uiteenzetting van deze leer in *Zur Seinsfrage*, Frankfurt, 1956.

Heidegger heeft zéér scherp aangewezen, dat de gangbare wijsbegeerte niet in staat is een produktief gesprek te voeren met b.v. het Marxisme. „Man mag zu den Lehren des Kommunismus und zu deren Begründung in verschiedener Weise Stellung nehmen, seinsgeschichtlich steht fest, dass sich in ihm eine elementare Erfahrung dessen ausspricht, was weltgeschichtlich ist''.[1]) De vervreemding van het Zijn is van een dusdanig karakter en van een zodanige omvang geworden, dat men géén oog meer kon hebben voor het concrete en het historische. Ja, de zuivere beschouwing der dingen – héél gewoon en zéér alledaags! – hebben wij verleerd. „Wann und wie kommen Dinge als Dinge? Sie kommen nicht durch die Machenschaft des Menschen. Sie kommen aber auch nicht ohne die Wachsamkeit der Sterblichen. Der erste Schritt zu solcher Wachsamkeit ist der Schritt zurück aus dem nur vorstellenden, d.h. erklärenden Denken in das andenkende Denken''.[2])

Naar onze mening ontmoeten wij hier een uitermate belangrijk aspect van het Heideggerse denken, waarvan de draagwijdte niet ruim genoeg kan worden gewaardeerd. Onze auteur heeft bij al zijn diepe overwegingen de nuchtere aandacht voor het leven van elke dag niet verloren. De landarbeiderszoon Martin is zijn afkomst nooit vergeten en heeft er zich ook nooit voor geschaamd, dit blijkt telkens weer tijdens zijn academische loopbaan. „Aus einer ursprünglichen Einheit gehören die Vier: Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen in eins.'' Even later heet het dan: „Der Aufenthalt bei den Dingen ist die einzige Weise, wie sich der vierfältige Aufenthalt im Geviert jeweils einheitlich vollbringt''. „Das Ding verweilt das Geviert. Das Ding dingt Welt. Jedes Ding verweilt das Geviert in ein je Weiliges von Einfalt der Welt''.[3])

De Zijnsleer spitst zichzelf toe in een uiterste concretie en Heidegger drukt dit uit in een voor hem typerende symboliek. Het Zijn wordt in het vervolg aldus voorgesteld: ~~Sein~~. Dit is géén negatief teken, doch „es zeigt vielmehr in die vier Gegenden des Gevierts und deren Versammlung im Ort der Durchkreuzung. Das Anwesen wendet sich als solches zum Menschenwesen, worin sich die Zuwendung erst vollendet, insofern jenes, das Menschenwesen, ihrer gedenkt. Der Mensch ist in seinem Wesen das Gedächtnis des Seins, aber des ~~Seins~~. Dies sagt: das Menschenwesen gehört mit zu dem, was in der

[1]) *Platons Lehre*, S. 88.
[2]) *Vorträge und Aufsätze*, S. 180.
[3]) *a.a.O.* S. 149, 151, 179.

kreuzweisen Durchstreichung des Seins das Denken in den Anspruch eines anfänglicheren Geheiszes nimmt. An-wesen gründet in der Zuwendung, die als solche das Menschenwesen in sie verwendet, dass es für sie sich verschwende".[1])

Nu is het ook duidelijk, dat Heidegger een essay kon, ja móest schrijven over het onderwerp ,,Bauen Wohnen Denken", want deze drie functies van de mens zijn onlosmakelijk verbonden. ,,Das Wohnen ist, insofern es das Geviert in die Dinge verwahrt, als dieses Verwahren ein Bauen"[2]). Daarmede is het wonen gekarakteriseerd als inherent aan het Zijn, hetwelk be-dacht moet worden. In Heideggers denken zijn theoria en praxis niet zonder elkander te denken en ten bewijze van het samenbundelend karakter der kunst juist ten aanzien van dit probleem wijzen wij op zijn uitleg van Hölderlin's uitspraak ,,dichterisch, wohnet der Mensch". Want het dichten is als het eigenlijke meten van de dimensie van het wonen tegelijk het oorspronkelijke laten-wonen. ,,Das Dichten erbaut das Wesen des Wohnens... Dichten und Wohnen schliessen sich nicht nur nicht aus... gehören vielmehr, wechselweise einander fordernd, zusammen".[3])

Wij willen tenslotte een derde overweging aan de orde stellen, nu wij hebben gezien, dat het er niet meer om gaat de dingen te nemen als objecten die door de mens beheerst kunnen worden, maar dat de mens moet vragen, be-vragen wat een ding is. Men moet zich door het Zijn laten gezeggen in plaats van te trachten het Zijn in dienst der kennis te stellen. Wéér zegt Heidegger volgaarne een woord van Hölderlin na: ,,Wer das Tiefste gedacht liebt das Lebendigste".[4]) Als wij werkelijk in ons diepste denken het Zijn ontmoet hebben ontstaat de liefde. ,,So bleibt uns nur eines, nämlich zu warten, bis das zu-Denkende sich uns zuspricht... Durch solches Warten sind wir bereits denkend auf einen Gang in das zu-Denkende unterwegs".[5])

In de spreuk van Hölderlin zijn de verba centraal: denken en liefhebben vormen het centrum. En na hetgeen werd opgemerkt over de Heideggerse opvatting van het denken zal het tevens duidelijk

---

[1]) *Zur Seinsfrage*, S. 31.
[2]) *Vorträge und Aufsätze*, S. 152.
[3]) *a.a.O.* S. 202.
[4]) *a.a.O.* S. 139.
[5]) ibidem.

zijn, dat ook het liefhebben niet vanuit de subjectiviteit beschouwd mag worden. Het loont nu wellicht tòch de moeite even na te gaan in hoevere er bij Heidegger sprake is of kan zijn van een ontwikkeling ten aanzien van het begrip dat wij thans zijn tegengekomen.

Het vierde hoofdstuk van *Sein und Zeit* draagt als titel: ,,Das In-der Welt-sein als Mit- und Selbstsein. Das ,,Man''.'' Dit verraadt reeds dat het personale direct in de sfeer van het neutrum wordt getrokken. Symptomatisch hiervoor is ons inziens de wijze waarop Heidegger het beroemde woord van Augustinus ,,non intratur in veritatem nisi per caritatem'', dat hem via Pascal en Scheler bereikte, als ,,Verfallenheit'' wèg-exegetiseert. Daarom is de conclusie van Redeker misschien wel wat scherp geformuleerd, maar met betrekking tot *Sein und Zeit* toch niet geheel onjuist: ,,Er blijft een merkwaardige armoede in Heideggers bepaling van het Mit-sein... De ander treedt nergens anders op dan als het Men''.[1])

In 1947 grenst onze auteur zich af ten aanzien van het humanisme en poneert vanuit zijn Zijnsleer een nieuwe mensbeschouwing. ,,Die Wahrheit des Seins denken, heisst zugleich: die humanitas des homo humanus denken. Es gilt die Humanitas zu diensten der Wahrheit des Seins, aber ohne den Humanismus im metaphysischen Sinne''.[2]) Eerst in de Zijnsverhouding komt het subject tot zijn recht, maar de aanspraak van het Zijn door het medium van de persoon wordt toch nog niet recht duidelijk.

Tien jaren later, in 1957, schrijft Heidegger het volgende: ,,Aber das Auszeichnende des Menschen beruht darin, dass er als das denkende Wesen, offen dem Sein, vor dieses gestellt ist, auf das Sein bezogen bleibt und ihm so entspricht. Der Mensch ist eigentlich dieser Bezug der Entsprechung, und er ist nur dies''.[3]) Dit ,,nur'' is dan wel geen beperking, maar een ,,Uebermass'', doch de gesignaleerde lacune is nog niet aangevuld. Men zou geneigd zijn op te merken, dat het denken in Heideggers beschouwingen zulk een plaats inneemt, dat er voor de liefde waarover Hölderlins spreuk handelde tè weinig ruimte is over gebleven.

De lezer zal zonder twijfel bemerkt hebben, dat onze thetische gezichtspunten een steeds zwaarder kritisch accent kregen. Naar

---

[1]) *Sein und Zeit*, S. 139. Cf. Hans Redeker, *Existentialisme*, Amsterdam, 1949, blz. 89 e.v. en M. H. Bolkestein, *Het Ik-Gij schema in de nieuwere philosophie en theologie*, Wageningen, 1941, blz. 125 e.v.

[2]) *Platons Lehre*, S. 104.

[3]) *Identität und Differenz*, S. 22.

onze mening is dit geen toeval doch innerlijke noodzaak. Immers hoe verder Heidegger zijn Zijnsleer uitwerkt hoe dieper hij zich in de problemen ingraaft! Maar ook... hoe meer de vragen die om een oplossing roepen zich aandienen! Wij willen daarom tenslotte een lijn van immanente kritiek aangeven, ook omdat wij aan Heidegger te veel hebben te danken vooral met betrekking tot ons onderwerp.[1])

Wij menen immers dat het laatste werk van Heidegger *Der Satz vom Grunde* aanleiding geeft tot een korte slotbeschouwing.[2]) Een kennistheoretisch en fundamenteel-ontologisch onderzoek wil de weg banen naar een nieuwe interpretatie van het Principium rationis. Ook thans blijkt de gangbare visie ontoereikend te zijn en er moet een „Wechsel der Tonart" worden aangeslagen, doch dit laatste is alleen mogelijk als sprong(!). „Der Sprung bringt das Denken aus dem Bereich des Satzes vom Grund als eines obersten Grundsatzes über das Seiende in ein Sagen, das vom Sein als solchem sagt... Nichts ist ohne Grund. Sein und Grund: das Selbe. Sein als gründendes hat keinen Grund, spielt als der Abgrund jenes Spiel, das als Geschick uns Sein und Grund zuspielt. Die Frage bleibt, ob wir und wie wir, die Sätze dieses Spiels hörend mitspielen und uns in das Spiel fügen".[3])

Heidegger stelt dus in zijn allerlaatste geschrift duidelijk: het gaat om de sprong in het Zijn, dat zelf grondloos en naar diepste wezen tòch grond is. Filosofie is wetenschap van de grond, maar het gegrond-zijn of -worden blijft een mysterie. En merkwaardigerwijze krijgt thans de mysticus Angelus Silesius het woord, want Heidegger spreekt hem op dit punt van zijn betoog meermalen het „Ohne Warum" na.

Wij herinneren ons thans de drie punten, welke tot vragen werden. Het Zijn dat een goddelijk karakter verkreeg, het „Bauen Wohnen Denken" hetwelk naar het dichten verwees en de interpretatie der Liefde die enigszins ontoereikend bleek te zijn. Het verwijst alles naar één centrum, hetwelk wij het best kunnen weergeven door wederom met Heidegger aan Angelus Silesius het woord te geven:

Ein Herz, das zu *Grund Gott* still ist, wie er *will*,
Wird gern von ihm berührt: es ist sein Laute*nspiel*...

---

[1]) Wij onthouden ons dus van alle kritiek, die Heidegger meet met een hem vreemde maatstaf. Het gevaar dreigt dan immers, dat wij vergeten hetgeen wij van hem leerden. Voorbeelden van zulke kritiek zijn er te over, wij trachten met Heidegger méde te denken, zijn weg méde te gaan. Zie blz. 2.

[2]) Pfullingen, 1957. Men vergelijke het artikel van J. Sperna Weiland „Sprong in het Zijn", *Vox Theologica*, juli 1957.

[3]) *Der Satz vom Grunde*, Pfullingen, 1957. S. 107 en 187.

Onze principiële kritiek moge dan bestaan in het cursiveren van een viertal woorden. Ons dunkt dat de waardevolle noties van het denken van Heidegger eerst ten volle gehonoreerd kunnen worden wanneer men dèze woorden ziet in het licht van het evangelie en niet vanuit de ,,Lichtung'' ener onpersoonlijke zijnsmystiek. Tégen het ethos van Heidegger richten wij het woord van Paulus: ,,Want een ander fundament, dan dat er ligt, namelijk Jezus Christus, kan niemand leggen''. (1 Corinthiërs 3:11).

KERUGMA EN COMMUNICATIE

DOOR

J. DE GRAAF

Utrecht

Een journalist, die een van onze dagbladen regelmatig van cursieve gijntjes voorziet, behandelde een paar jaar geleden het delicate onderwerp van de dominee op een begrafenis. Helaas heb ik het niet uitgeknipt, zodat ik niet letterlijk kan citeren. Maar het kwam hier op neer: een ver familielid, door niemand werkelijk bemind, gehaat of beweend, werd begraven. De dominee, die sprak, was ,,van de goede soort". Er zijn volgens deze journalist drie soorten, twee slechte en een goede. De eerste soort pleegt zich bij begrafenissen in een overmatige en onbegrijpelijke woordenvloed te ontladen. Na afloop heeft het gezelschap eigenlijk nog maar één probleem: ,,hoe zullen we er ooit in slagen om deze dominee te troosten?" De tweede soort is in alle opzichten het tegendeel van de eerste. Het is de *moderne* soort, die zich vooral beijvert om te laten merken, dat hij ook maar een gewone jongen is. Ik ben dan altijd geneigd om te vragen, aldus de journalist: ,,Maar wat kom je hier dan eigenlijk doen?"

Deze dominee echter was van de derde, de goede soort. Hij bleek ons veel beter te begrijpen dan wij ons zelf begrepen en hij haalde, als een goochelaar uit zijn hoed, juist die citaten te voorschijn, die een weg baanden in de situatie, waarmee we toch allemaal wat verlegen waren.

Men zou kunnen zeggen: hier zijn drie modelgevallen van 1. kerugma zonder communicatie, 2. communicatie zonder kerugma, 3. kerugma in communicatie. Waar wij naar zullen zoeken in dit opstel is het laatstgenoemde: werkelijke mededeling van het kerugma, zodat de ander, de anderen deelgenoten worden van en in het Leven, dat geopenbaard is en waarvan God Zichzelf tot trouwe en waarachtige getuige gemaakt heeft in Jezus Christus opdat ook wij zijn getuigen zouden zijn. Kraemer noemt als klassieke tekst voor deze verbinding van kerugma en communicatie 1 Joh. 1:1–4: Hetgeen was van den beginne, hetgeen wij gehoord hebben, hetgeen

wij gezien hebben met onze ogen, hetgeen wij aanschouwd hebben en onze handen getast hebben van het Woord des levens – het leven toch is geopenbaard en wij hebben gezien en getuigen en verkondigen u het eeuwige leven, dat bij den Vader was en aan ons geopenbaard is – hetgeen wij gezien en gehoord hebben, verkondigen wij ook u, opdat ook gij met ons gemeenschap zoudt hebben. En onze gemeenschap is met den Vader en met zijn Zoon Jezus Christus. En deze dingen schrijven wij, opdat onze blijdschap volkomen zij.

Communicatie is een modewoord. Maar met deze constatering zijn we van de zaak niet af. De zaak is, als zo dikwijls, ouder dan het woord. Roger Mehl en in navolging van hem Kraemer noemen communicatie het fundamentele menselijk feit, al treedt dit feit meer aan de dag in het mislukken dan in het slagen der communicatie.

Ik zou nog een stap verder willen gaan dan Mehl en Kraemer en communicatie het fundamentele menselijke feit noemen, *omdat* communicatie het fundamentele goddelijke feit is. Het wezen van de Drieënige God is communicatie van Vader, Zoon en Heilige Geest in die heilige perichorese der liefde, waaruit ook de schepping voortkomt en waarin de geschapen wereld betrokken wordt. Daarom ga ik ook iets verder dan Mehl en Kraemer met betrekking tot hun onderscheiding van communicatie *van* en communicatie *tussen*. De inhoud van het kerugma is Immanuël, God met ons. Er is geen kerugma zonder communicatie, de communicatie *van* de blijde boodschap dat God met ons is, is tegelijk de communicatie tussen, want hoe zou eenzelvige menselijkheid en eenkennige, eenzelvige kerkelijkheid nog kunnen bestaan, als er een streep wordt gehaald door het waanbeeld van een eenzelvige God, projectie van het eenzelvige menselijk Ego? Slechts in fenomenologische beschouwing heeft het zin om te onderscheiden tussen een communicatie van, zeg berichten, informaties, ideeën, ideologieën en een communicatie *tussen*, waarmee men dan de van alle inhoud geabstraheerde intermenselijke relaties bedoelt.

Het is nu wel duidelijk, dat de invoering van de denkvorm der communicatie niet alleen een verschijnsel is op het terrein van het *apostolaat*, waar de communicatie slechts een nieuwe approach zou zijn met wat minder distantie, of alleen een nadere omschrijving van wat het specialisme van het *diaconaat* zou zijn, of een vervanging van het schema der ethiek van de persoonlijkheidsvorming door een

nieuw ethisch schema, waarin de medemenselijkheid en de sociale ethiek meer nadruk ontvangen.

De invoering van de denkvorm der communicatie betekent een wijziging *op het hele veld van de theologie en in alle aspecten van het kerk-zijn der kerk.*

We zullen dit op enkele punten nagaan zonder ook maar naar enige volledigheid te streven.

1. Wie de onverbrekelijke samenhang van kerugma en communicatie heeft beseft, kan niet veel meer beginnen met een in rationele formuleringen geobjectiveerde christelijke waarheid, die slechts gerepeteerd behoeft te worden en waarover discussie is uitgesloten. Men gaat dus luisteren naar tegenwerpingen, vragen, men begeeft zich in een *gesprek*. Dit kan ook niet anders. Als christen moet ik van de mogelijkheid uitgaan, dat de ander zonder het zelf te weten en zonder dat ik het weet, nu juíst met mij samen onder hetzelfde oordeel staat en onder hetzelfde aanbod van de genade. „En vérité, entre le croyant et l'incrédule il peut y avoir à cause de la présence effective de Christ, une entière réciprocité. Et le dialogue ne sera pas à sens unique. Par ses questions, par son exigence d'honnêteté, par sa soif d'absolu, l'autre, bien qu'incrédule, m'édifie et me fortifie et le moment n'est peut-être pas éloigné ou – triomphe de la communication – l'evangélisé deviendra l'evangélisateur... L'église de Christ, n'est elle pas précisement caracterisée par cette parfaite réciprocité ou chacun édifie chacun?", zegt Roger Mehl.

Maar zo wordt het gesprek chronisch, zowel in de kerk als daar buiten. Er komt geen eind aan. De waarheid is niet een objectiviteit, die men, zij het dan misschien na enige discussie en toelichting, voor waar houdt of als onwaar verwerpt, maar deze heilswaarheid van het kerugma in de communicatie wordt aanleiding voor het in beweging zetten van die voor onze cultuur zo typerende zelfbeweging der innerlijkheid in constante reflectie. De vorm van het geloven is niet meer het behoren bij de kerk, die bepaalde waarheden behoedt en leert, niet meer het bezitten van een waarheid, desnoods een tegenwaarheid tegen andere wereldbeschouwingen. Integendeel, de vorm van het geloven is veel meer de onrust van het worden dan de rust van het zijn, we zijn immers, zoals we allen zo graag zeggen, „er niet mee klaar"?

De stormachtige ontwikkeling van de maatschappij met haar opeenvolgende industriële revoluties zal ons nog wel een handje hel-

pen. Tradities en autoriteit kunnen niet alleen niet meer gedijen, zij kunnen in een dynamische maatschappij ook niet gevormd worden.

Er is een opvallende analogie tussen het zich in chronisch gesprek bevindend geloof met de constante reflectie, cerebratie en objectloosheid van de moderne kunst.

Misschien is dit gesprek wel een chronische ziekte. Soms is dit dunkt mij vrij zeker het geval en een vermoeienis des geestes is het zeker, zolang de Heilige Geest niet te hulp komt. Maar zelfs in dit ziektegeval is er geen allopathisch geneesmiddel, bijvoorbeeld door terugkeer naar een geforceerd naïef en daarom niet meer echt kinderlijk biblicisme, fundamentalisme of dogmatisme. Hoogstens kan het aanbeveling verdienen, dat de gesprekspartners elkaar eens voorlezen uit de Schrift zonder uitlegging erbij te geven, eens zingen, eens zwijgen op de wijze der Quakers, op zijn best het avondmaal vieren, maar dan zonder didactische formulieren.

Toch ligt de genezing op de homeopathische weg, in het gesprek en de communicatie zelf. We zullen er steeds meer mee moeten rekenen, dat onze kerken zelf vol zijn van mensen, die door dat wat zij lezen in krant en boek, zien in de bioscoop en de televisie, horen in de radio, volledig gedesoriënteerd zijn, te mondig om zich met machtswoorden de mond te laten snoeren, te ònmondig om op hun eentje de weg uit de geestelijke verwarring te vinden. Er zijn zonder twijfel nog hele gemeenten en groepen in gemeenten, die nog niet door de geestelijke verwarring van de moderne mens zijn aangetast, maar dat ontslaat ons niet van de verplichting om met de anderen in communicatie en gesprek de weg uit de verwarring te zoeken. En daarbij kan het geloof der gemeente van gisteren, niet als onveranderlijke maatstaf worden gehanteerd.

Dit gesprek, deze communicatie met de gedesoriënteerde moderne mens in en buiten de kerk kan niet zonder invloed blijven op de prediking. Geldt dit alleen de vorm, de taal, de woordkeus? Mij dunkt van niet. Vorm en inhoud zijn zo makkelijk niet te scheiden. De communicatie, die werkelijk het kerugma mededelen wil, met nadruk op het *mede* en het *delen*, blijkt in de praktijk te leiden tot een personalistisch-existentiële vorm van prediking. Maar deze vorm wijzigt de accenten van de inhoud. De heilswaarheid wordt gepresenteerd, present gesteld als van een totaal andere orde dan dat twee maal twee vier is of dat Napoleon de slag bij Waterloo verloren heeft. Dit betekent een loskoppeling van geschiedenis en natuur, waarop helaas tot nog toe geen nieuwe integratie meer volgt.

Bultmann heeft er de radicale consequenties van getrokken, maar dit a-kosmisme, dit verdampen van de geschiedenis in een eschatologisches Jetzt, dit subjectiveren van de waarheid vinden we al bij Kierkegaard en misschien al bij Luther's reductie tot de vraag: „hoe krijg ik een genadig God?" Het merkwaardige en hoopvolle is nu echter, dat juist in de communicatie met de mens van vandaag, die, ook als hij niet ontwikkeld is, historisch, sociaal en natuurwetenschappelijk denkt, de ontoereikendheid aan de dag treedt van een verkondiging van het evangelie, die doet, of er niets aan de hand is, maar eveneens van een verkondiging, die uitwijkt naar het a-kosmische personalisme, het a-sociale methodisme, het a-historische existentialisme of het onstoffelijk spiritualisme. Zo zal op de duur de communicatie de inhoud van het kerugma ingrijpend wijzigen door deze reducties te niet te doen.

2. Communicatie betekent ook emigratie uit de ideologie. In zijn beroemde *Prawda*-artikel van 1950 ter bevrijding van de taalwetenschap uit de knellende banden van het schematisch Marxisme, schreef Stalin over „de letterknechten en Talmoedisten", die het Marxisme beschouwen als een ideologie, die nooit verandert, als een systeem van tijdloze dogma's. Hij had daarbij het oog op de starre verideologisering van het communisme door zijn eigen partijgenoten, maar deze verideologisering is geen monopolie van het communisme. Alleen al de merkwaardig grote vraag naar boekjes en lezingen, die voorlichting geven over het christendom en de wereldreligies of over het christendom en het atheïsme, het christendom en het humanisme verraadt de overwegend ideologische instelling van tallozen in de kerk. Men wil stelsels vergelijken en ideeën confronteren, terwijl het om historische bewegingen en concrete mensen gaat.

Ideologisch gezien bijvoorbeeld verschijnt het communisme aan vele westerse christenen als primair materialisme, secundair atheïsme, in de derde plaats als een foute antropologie. Historisch en concreet gezien, is het heel anders. Het materialisme is niet primair en het is geen uitvinding van het Marxisme. Reeds het opstrevende burgerdom, dat de voorrechten van adel en geestelijkheid bestreed, werd met theologische wapenen bestreden en smeedde daartegen zijn antitheologische wapenen uit het gereedliggende materiaal van rationalisme en natuurwetenschap. In zijn boek over Feuerbach en het einde van de klassieke Duitse filosofie schrijft Engels over de tijd van Frederik Wilhelm III en IV in Pruisen: „Die Politik war damals ein

sehr dorniges Gebiet, und so wandte sich der Hauptkampf gegen die Religion; dies war ja, namentlich seit 1840, indirekt auch ein politischer Kampf". Van 1839 tot 1842 voerde Engeland zijn opiumoorlog tegen China, die de Chinezen tegen hun wil de invoer van opium uit Brits-Indië opdrong. In dezelfde tijd wilde Metternich het liberalisme en de nationale bevrijdingsbewegingen tegenhouden met hulp van een restauratiechristendom. Deze actuele situatie gaf Heine de woordspeling over godsdienst als opium in, later door Marx overgenomen. Primair was en is de politiek en de maatschappelijke strijd.

Tegen het theologisch wapen wordt een antitheologisch wapen gesmeed, reeds door de liberale burgerij in haar strijd tegen de Metternichpolitiek. In dit klimaat is Marx opgegroeid en Engels werd atheïst na een piëtistische preek in Barmen van Pfarrer Krummacher, waarin onderwijs en wetenschap uitvindingen van de duivel werden genoemd en streven naar politieke en maatschappelijke verandering schadelijk voor de ziel, omdat het de aandacht maar van de hemel afleidde.

Primair was de politieke strijd, secundair het atheïsme, pas in de derde plaats kwam als tegentheorie tegen idealisme en spiritualisme het materialisme.

Dat deze antitheologie en anti-filosofie een sterk wapen in de strijd was, is evenmin te ontkennen als haar ontoereikendheid om in een nieuwe situatie van het-Marxisme-aan-de-macht brood des levens te produceren. Vandaar de kansen van de kerk zowel als van het nihilisme in communistische landen. Maar als de kerk nu op haar beurt antimaterialisme tot kerugma maakt, reikt ze ook geen brood des levens.

Dit voorbeeld maakt wel duidelijk wat wij bedoelen met emigratie van de kerk uit de ideologie; geen stelsels gaan vergelijken, maar concrete thema's zoeken, uit de detailvragen en de situatie terugvragen naar de mens en in deze akte van het terugvragen de ideologieën in beweging zien komen, zodat het ongehoorde idealisme van de communist aan de dag treedt en het materialisme van de bijbel, zodat het intolerante aspect van het humanisme te voorschijn komt en het respect voor de menselijke vrijheid in God. Hoe betrekkelijk blijken dan de ideologieën en hoe wordt de communicatie pas nadat dit stadium bereikt is, boeiend en vol belofte! Daar blijken de atheïst en de humanist ons te hebben geholpen om de bijbel te verstaan en de communicatie met hen blijkt de weg te banen voor het kerugma.

3. Er blijkt ook nog iets anders. Wij moeten niet te snel concluderen, dat de verschijning van het atheïsme en de toenemende secularisatie het einde van de christelijke religie betekenen. Europa is tot in het atheïsme en de secularisatie toe een produkt van de christelijke religie. De onttovering van de wereld, de handhaving van de mens tegenover de armzalige wereldgeesten, geschiedt daar waar de mens God heeft leren kennen, beter, door Hem gekend is en tot het zoonschap verheven is, niet meer slaaf, maar mondige zoon (Gal. 4). Er is een heel stuk opruimingswerk van afhankelijkheid van de wereldgeesten, van geloof aan goden, die het niet zijn, verricht door de verlichting en de secularisatie. Dit is geschied op de bodem van de christelijke religie, ook al heeft de kerk dat niet altijd duidelijk gezien, ook al gebeurde dit opruimingswerk vaak in naam van een autonomie, die zichzelf meende te moeten bevestigen door ontkenning niet van de machten, maar van God. De Europese tragedie is, dat het christelijk legitieme element in de geseculariseerde strijd van de mens tegen de fataliteiten van ziekte, achterlijkheid, bijgeloof maatschappelijk onrecht door de kerk slechts zelden werd onderkend en dat anderzijds de geseculariseerde mens zijn autonomie tegenover de fataliteiten steeds meer ging misverstaan als een tegentheologie, waarin de mens zichzelf en de wereld zo niet schept, dan toch zin moet geven. De vrijheid, het geschenk van God aan de mens, werd roof en roofbouw op de medemens.

Maar zelfs in deze tegentheologie van atheïsme en secularisatie blijkt het streven naar beheersing van natuurkrachten en van maatschappelijke krachten een genuin christelijke erfenis. Daarom is het niet juist om het bouwen van ziekenhuizen, het verbeteren van landbouwmethoden en het streven naar welvaart voor allen als een schadelijke bijzaak te zien bijvoorbeeld van de zending, die de eigenlijke boodschap zou verduisteren; deze boodschap wordt er juist in ge,ncarneerd en men versterkt slechts de atheïstische tendenzen in de cultuur door dit te miskennen.

De *aanvechting* van het christelijk geloof door de secularisatie blijft hier niet minder om: de geheimzinnigheden van de natuur en de maatschappij vormden eeuwenlang een tehuis voor het geloof. Dit tehuis wordt afgebroken, maar misschien gaan wij nu pas de zin der vreemdelingschap van de kerk in de wereld verstaan, als *aanwezigheid* van het lichaam van Christus in de wereld, die haar technische mondigheid interpreteert als de *àfwezigheid* Gods.

Er is een meer dan subjectieve, een objectieve aanvechting van

het geloof in deze tijd. Collectieve zelfmoord der mensheid is niet meer onmogelijk door middel van de wapenen, waarover oost en west op dit ogenblik beschikken. En als dit niet gebeurt en de motoren blijven draaien en de vlaggen wapperen, maar de geest is geweken uit de brave new world met collectieve ruimtereizen, inclusief een lunch op de maan, zal de kerk dan niet eerst recht een meelijwekkend achtergebleven gebied zijn, ook al slaagde ze er nog in om een toogdag van de jonge kerk op Venus te organiseren of een mis op de maan op te dragen?

Maar zelfs deze objectieve aanvechting is binnen het bereik van een theologisch antwoord. Zowel in het aangezicht van de waanzin van een atoomoorlog als tegenover een geprolongeerde wereld van zinneloosheid behoeft het kerugma niet te verstommen en de communicatie niet op te houden. Want er gebeurt niets vreemds. God heeft deze sterke positie van de mens gewild. De mens kan de hele wereld winnen, als hij per se schade wil lijden aan zijn ziel, hij kan door alle geweld het leven verliezen, als hij het met alle geweld behouden wil, hij kan alleen niet voorkomen, dat hij aldus bij het niets terechtkomt, *in de leegte* grijpt. Want aan de *Volheid* Gods heeft het behaagd om in Christus woning te maken en door Hem, vrede gemaakt hebbende door het bloed zijns kruises, alle dingen weder met Zich te verzoenen (Col. 1:19, 20). Daarom is de gemeente van Christus woonstede der agape, asyl der humaniteit, onderpand van het Rijk, ook en juist in de wereld, die in het niets van de afwezigheid Gods grijpt, zolang en omdat zij de Volheid Gods in Christus verwerpt. Ook als de communicatie ons confronteert met de aanvechtingen van het Niets, blijkt het kerugma dieper geheimen prijs te geven in het evangelie van de Volheid Gods.

4. Het blijft een paradoxe situatie. De secularisatie is slechts mogelijk geworden op de bodem van de christelijke religie. Via het door de bijbelse religie geschapen Europa heeft de secularisatie nu ook in deze eeuw de grote Aziatische religies aangetast. In het communisme vormt de beheersing van natuurlijke en maatschappelijke krachten het aantrekkelijk programma voor Azië en Afrika.

Zo zal het antwoord, dat de christelijke religie van binnenuit op de secularisatie weet te geven, van even grote wereldbetekenis worden als deze secularisatie zelf, die zich echter in een derde deel van de wereld onder het voorteken van het communisme voltrekt.

Het gevaar is niet denkbeeldig, dat christenen in hun afkeer van

het communisme en in hun schrik over de secularisatie bondgenoten zullen zoeken in de zich tegen secularisatie verzettende resten van de wereldreligies en dat deze typische wereldsituatie het christendom zou brengen tot ascetisch-Boeddhistische, wettisch-Islamitische, spiritualistisch-Taoïstische, mystiek Hindoeïstische pseudomorfosen. Terwijl de opdracht vermoedelijk juist elders ligt, namelijk in de positieve aanvaarding en bevordering van technische en sociale verandering. Deze technische en sociale verandering is echter ook het parool van het communisme. Daarom is het van zo wereldwijd belang, dat de kerken in communistisch geregeerde landen en de kerken in de westerse wereld in levende communicatie met elkaar blijven, niet alleen omdat de kerk zich als zodanig verzet tegen inlijving bij de communistische of anti-communistische fronten in de wereld en dus aan beide zijden bereid moeten blijven om het politiek verdachte contact met de anderen te onderhouden, maar vooral om samen het antwoord te vinden op de vraag naar de positieve en negatieve aspecten van de mondig wordende wereld.

Het aanknopingspunt voor het christelijk kerugma ligt niet in de religiositeit van de mens, waarvan zowel de communist als de bijbel weet, dat deze het vermogen tot het projecteren van een god naar ons beeld en naar onze wens is, maar in *het mens zijn van de mens*, waarvan de bijbel ons waarschijnlijk dimensies laat zien, die bij het communisme als ideologie in het duister blijven of verwrongen worden, al was het alleen maar het vrije gebruik van de rede en de metasociale betekenis van de enkeling.

Zo ergens, dan zal hier blijken, dat de communicatie niet een methode is om met iemand of met een groep in contact te komen, om dan in een volgend stadium te gaan evangeliseren, maar dat het vrije appèl, dat wij in Christus mogen doen op ieder mens, reeds kerugma is.

5. Als de nadruk zo op de communicatie valt, als Mehl en Kraemer constateren, komt er een nieuwe nadruk te liggen op de betekenis van het gewone gemeentelid bij de communicatie van de christelijke boodschap als herstel van de communicatie als zodanig tussen de mensen in deze geseculariseerde wereld. Het wordt dan wat problematisch wat wij eigenlijk met de leertucht willen. Zal die zich *niet* uitstrekken tot het zogenaamde lekenapostolaat? Zal het mogelijk blijven om duidelijk te onderscheiden tussen het onder de leertucht vallende woord van de dominee als hij ex cathedra spreekt en het

woord van het gemeentelid, dat dan niet onder de leertucht valt, maar waarvan we zeggen, dat het versterkt moet worden om een einde te maken aan de domineesheerschappij en het blijven liggen van werk, dat de dominee toch niet allemaal kan doen? Hoort het serieus over justitiële leertuchtprocessen denken en dromen niet bij een kerk, die domineeskerk wil blijven en die het woord van de dominee, geschreven in een krantje, gewichtiger acht dan het gesprek van een gemeentelid met zijn slaapje in militaire dienst of van een arbeider met zijn maat? „Wir fragen nur", pleegt Karl Barth bij zulke zinswendingen te zeggen.

Communicatie betekent afscheid van het eenrichtingsverkeer in de kerk, in het apostolaat en in het pastoraat, in de catechese en ook in de eredienst. Het betekent zich aan de waarheid houdende, toegroeien naar Hem, die het hoofd is, Christus. De kerk moet deze waarheid, waaraan wij ons houden, vasthouden mogen, belijden, maar diezelfde kerk moet groeien, in de communicatie. *Excommunicatie veronderstelt een peil van communicatie en katholiciteit, dat wij nog lang niet hebben bereikt, àls wij het ooit zullen bereiken.* Concreet gezegd, ik hoop, dat de kerk het in 1961 zo druk zal hebben met de communicatie naar binnen en naar buiten, dat zij zal ontdekken, dat een experiment met de leertucht ongewenst is.

Het is een wat wonderlijke weg, die we in deze lezing bewandelden van de begrafenis via de ziekten en de beloften van het gesprek, de dominee, die Engels de kerk uitpreekte, tot de leertucht, die hem niet meer treffen kan. Was er één thema in dit alles? Ik hoop, dat het het thema was van de Drieënige God, die Zichzelf mededeelt in de wijduitcirkelende beweging der liefde, die in Hem haar oorsprong heeft en niet rusten zal voor de zonde ongedaan is gemaakt, de dood overwonnen, het Niets vervangen door de Volheid Gods. Het kerugma van deze God verleent zin aan ons aarzelend en zoekend spreken over communicatie in een wereld, die ons vaak te machtig wordt, maar waarin wij niet behoeven te vrezen. Want Christus heeft alle benauwdheid doorleden en is verhoogd ter rechterhand Gods. Daarom mogen wij getroost bezig zijn, ook met de communicatie.

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

GODSDIENSTWETENSCHAP

J. J. POORTMAN, *Ochèma*, Geschiedenis en zin van het hylisch pluralisme, deel I, ing. f 6,90, geb. f 8,25, deel II, ing. f 8,50, geb. f 10,25; van Gorcum, Assen.

,,Menig occultist ziet herhaaldelijk geesten zo duidelijk alsof zij van blik waren, terwijl het den mysticus maar een hoogst enkele maal gegeven wordt te zien, dat een voorwerp van blik eigenlijk van geest is.'' Dit is een citaat afkomstig uit het prozawerk van de dichter A. Roland Holst, *Uit zelfbehoud*, een werk dat antropologisch gezien even belangrijk is als literair. ,,Zou tussen deze beiden, de wetenschap zich als meedoener gaan wagen?'' vraagt de schrijver even verder in dit opstel: ,,de Spiegel en de krant,'' en een antwoord hierop is dit groot opgezet werk van dr. Poortman, die en als filosoof en als geestelijk leider van de theosofische beweging in Nederland bekend is, o.a. door zijn: *Repertorium der Nederlandse wijsbegeerte*, en: *Tweeërlei Subjectiviteit.*

Onder hylisch pluralisme verstaat schr. de opvatting dat er in het denken van de mensheid fijnere onderscheidingen voorkomen dan de vooral in het westerse denken veel aangetroffen absolute scheiding: stof-geest. Met name is dit het geval bij de zeer verbreide voorstelling omtrent het wezen der ziel, die b.v. volgens de Neo-Platonici zelf wel onstoffelijk is, maar na de dood van een fijnstoffelijk voer- of vaartuig gebruik maakt. En zulke voer- of vaartuigen zijn er in de godsdienstgeschiedenis vele, die alle dienen om de mens, zowel tijdens het leven of na de dood, over te brengen naar zijn bestemming. Tussen onze en de andere werkelijkheid bemiddelen zij en juist daarom hebben zij aan de karakteristika van beide deel: zij zijn zowel stoffelijk als geestelijk, hetgeen dus zeggen wil dat zij op een bijzondere wijze stoffelijk zijn.

Zowel naar de verbreiding als naar de wijsgerige mogelijkheid en houdbaarheid dezer begrippen stelt de schr. een gedegen onderzoek in, waarvan deze beide delen getuigenis afleggen. In het eerste deel worden de verschillende soorten geest of pneuma besproken en tevens de mogelijke metafysische achtergronden, in welks verband zij voorkomen om zo een kader te scheppen waarbinnen de in de verschillende godsdiensten en wijsgerige stelsels voorkomende voorstellingen ingepast kunnen worden. Hierna volgt dan de geschiedenis van het hylisch pluralisme bij de natuurvolken en in verscheidene, min of meer primitieve culturen (Egypte, Assyrië-Babylonië, Perzië, Germanen en Kelten). In deel II vinden we, na een recapitulatie, een zeer uitvoerige bespreking van deze opvattingen in vele perioden en stromingen van het Indiase geestesleven, waarna China veel beknopter behandeld wordt. Beide delen zijn geïllustreerd en voorzien van een waardevolle literatuurlijst, een synopsis en een uitvoerig register. Nadat op deze wijze het primitieve, oude en oosterse denken is behandeld, hoopt de schrijver in meerdere kleinere delen het hylisch pluralisme in de westerse cultuur in de ruimste zin van het woord te bespreken, om met een beschouwing van de zin ervan te besluiten.

Denkt men aan de moeilijkheden, die b.v. het zielsbegrip alleen al in het christendom eigen zijn, dan is het duidelijk dat deze groots opgezette onderneming van dr. Poortman bijzonder belangrijk is, te meer daar deze schrijver over een enorme werkkracht blijkt te beschikken, die wel zeer nodig is bij zulk een onderzoek. Hierbij is het uiteraard niet te vermijden dat men zich vaak bezig moet houden met culturen, waarvan men niet zelf de taal beheerst, met alle risico hieraan verbonden. Maar aangezien het uitgesloten is dat iemand zulk een onderzoek instelt, die dit alles wel beheerst, moet men dankbaar zijn dat dit gebeurt op een zo weloverwogen en voorzichtige wijze als dr P. dit doet. Het is dan ook zeer te hopen dat dit werk regelmatig voortgang zal vinden en de uitgave tot een goed einde zal worden gebracht. Het is bijzonder boeiend na te gaan hoe in vele gevallen onafhankelijk van elkaar bepaalde opvattingen en voorstellingen bestaan, die ervan getuigen dat de mens als zodanig met dezelfde problemen wordt geconfronteerd en deze wel op heel verschillende wijze oplost, maar toch in wezen aan elkaar verwant.

Het is hier niet de plaats en de gelegenheid voor detailkritiek, die juist bij éen dergelijk werk altijd mogelijk is, maar op een terminologische kwestie moge ik in het kort wijzen. Is het wel mogelijk om bij ons gebruikelijke tegenstellingen als b.v. dualisme-monisme en transcendent-immanent in het algemeen te gebruiken, te meer daar ze in het westerse denken al zo beladen zijn met een gecompliceerd verleden, dat men de vraag kan stellen of ze ook hier nog wel bruikbaar zijn? Het zou echter onbillijk zijn dr. P. ook nog te bezwaren met de taak hier een betere terminologie te scheppen, ook al doet de grote behoefte er aan zich juist bij een dergelijke studie zeer gevoelen.

K. A. H. Hidding

OUDE TESTAMENT

J. A. L. Hovy, *De Gang der Godsopenbaring in het Oude Testament.* 2e druk, H. Veenman en Zonen, Wageningen, 1957; geb. f 11,25.

De eerste druk van dit werk verscheen in 1922, de tweede druk in 1957, dus vijf en dertig jaar later. Het is duidelijk, dat een grondige revisie nodig was. Deze heeft de auteur zijn werk dan ook doen ondergaan. Toen het echter van de pers kwam, was de schrijver reeds overleden. Hij heeft ons in deze tweede druk een werk nagelaten, waarvan Prof. Vriezen in een ,,Ten geleide'' zegt, dat dit boek aan verschillende categorieën goede diensten kan bewijzen, als aan beginnende theologische studenten, catecheten in opleiding, aan de hoogste klassen van kweekscholen en aan bijbelstudiekringen. Inderdaad is dit boek een goed hulpmiddel om in het O.T. in te leiden. Het is fris en vlot geschreven, het geeft in vele aantekeningen verwijzingen naar en citaten uit andere werken. Hoewel het boek niet pretendeert iets nieuws te geven, heeft de auteur wetenschappelijke hypothesen en resultaten persoonlijk verwerkt doorgegeven.

De titel: De Gang der Godsopenbaring, en de nadere verklaring van deze titel in het ,,Woord vooraf'' als ,,een samenhangend overzicht van heel de geschiedenis van de oudtestamentische Godsopenbaring'' dekken

slechts ten dele de inhoud. Het is meer een naar allerlei kanten oriënterende, kritische behandeling van de bijbelse geschiedenis en van die der laatste eeuwen vóór Christus. Het wijst wel op allerlei punten de godsdienstige ontwikkeling aan, maar het wordt toch niet steeds duidelijk in hoeverre we hier met een gang of geschiedenis der *Godsopenbaring* te maken hebben.

Wat de gehele geest van het werk betreft: ook na de revisie van 1956, het jaar, waarin de schr. de tweede druk voltooide, staat het boek toch in veel opzichten dichter bij 1922 dan bij 1956. Zo schrijft hij over de Chabiroe, dat hiermee ,,geen anderen dan de ,Ibrim' (Hebreeën of Israëlieten) bedoeld kunnen zijn'' (blz. 42). Een dergelijke uitspraak geeft zeker niet de stand van het huidige onderzoek aan. Wat het vinden van het wetboek onder Josia betreft, laat de auteur althans de mogelijkheid open, dat ,,vinden'' betekent: er op een gunstig ogenblik mee voor de dag komen (blz. 122). Bij de bespreking van de cultische wetgeving valt te weinig nadruk op de oudheid van de cultus als legitieme factor. De cultus als wezenlijk element ,,in het Jahvisme, d.i. de dienst des Heren'' wordt ontkend. Wezenlijk is het onderhouden der zedelijke geboden, offers worden gebracht, omdat het een eeuwenoud gebruik was (blz. 187). Het boek spreekt wel van de Farizeeën en Sadduceeën, maar niet van de Essenen. Dit had in een boek, dat tien jaren na 1947 verscheen, zeker niet achterwege mogen blijven. Men noeme Jahwe toch liever niet een ,,Volksgod'' (blz. 59). Tegenover de al te snelle constatering, dat een eigennaam van God niet meer thuis hoort bij een volk, dat slechts één God kent (blz. 221) (opvatting o.a. ook van H. Gressmann), zou ik in overweging willen geven, de opvatting van M. Buber: ,,Eigennamen entstehen ursprünglich überhaupt nicht um eine Person von anderen zu unterscheiden, sondern um sie anrufen zu können''. (M. Buber, *Königtum Gottes*, S. 185, n. 28). Dit ter illustratie, dat het boek wellicht nog meer profijt had kunnen trekken van het moderne onderzoek. Ook overigens zouden nog veel detailpunten de revue kunnen passeren.

Elke uitgave blijft voor verbetering vatbaar. Zoals de auteur ons dit boek nagelaten heeft, is het een boek, dat wij aanbevelen aan hen, die uit hoofde van studie of algemene belangstelling een aanvankelijke ontmoeting met het O.T. en zijn problemen zoeken. J. SCHONEVELD

NIEUWE TESTAMENT

M. VAN RHIJN, *Gedachten en gestalten uit de Evangeliën* III. Callenbach, Nijkerk, f 8,90.

De derde bundel is niet de minste; integendeel de beste. Hierin worden vijf capita selecta behandeld: De Farizeeër en de Tollenaar; Cesarea Filippi; De verheerlijking op den berg; Judas Iskariot en Christus en Petrus. Ruim twee honderd noten geven veel goede literatuur en ook vele kostelijke, rake opmerkingen. B.v. noot 209: Praktische mensen, ook actieve christenen, redderen dikwijls over de beschouwende contemplatieve (Martha reddert over Maria).

Typerend voor deze bundels in het bijzonder is, dat de stof verrijkt is en verdiept door de ervaring van een rijk leven. De geleerde, die in de kerk- en dogmengeschiedenis werkte en met de hedendaagse kerkelijke bewegingen meeleefde en de mens, die in Christus mee leed met velen en zelf leed schreven mee. Dit komt uit in vele fijne en diepe formuleringen, die als crocussen schitteren op een bergwei. Op blz. 98 vinden wij besproken de herhaling van het voorwaar, voorwaar; Martha, Martha; Saul, Saul, waarin ook het Aramees bijzondere nadruk uitdrukte. Prof. Van Rhijn formuleert: ,,Er is een herhalen uit armoede, maar er is ook een herhalen uit overvloed". Zo wordt de nadruk door Christus gestempeld. Dit is ook zo met het herhaalde ,,hoelang nog" (Matth. 17:17). Dan volgt de opmerking: ,,het leven van Jezus was een kort leven, dat lang duurde". Deze treffende opmerkingen kunnen met zeer vele vermeerderd worden. Zij tonen alle, dat deze causerieën vanuit Christus geschreven zijn. Daarom zijn zij ook voor de vakman verrijkend.

Het zou een aanwinst geweest zijn, als de dogmenhistoricus de oudste belijdenis van Petrus: ,,Gij zijt de Christus, de Zoon des levenden Gods" scherp op haar inhoud had getoetst. Deze hield veel in, dat voor Matth. 16 door Petrus was gezien, gehoord en geloofd (blz. 52), maar ook: Judas wilde de joodse Messias-koning net als Petrus (blz. 150). Daardoor was dit belijden niet zuiver. Het bleek, dat Petrus het lijden van de Messias, de Zoon, niet wilde. Het was een belijden van Petrus, dat goed en verkeerd was. Toch werd het door Jezus als van de Vader gegeven getekend. Het zou voor de dogmenhistoricus de gelegenheid geweest zijn om een lijn te trekken naar vele belijdenissen later in de kerken. Het zou hem toevertrouwd zijn, zoals blijkt uit het voortreffelijke stuk over: ,,Heeft Jezus het pausdom gesticht?". De oudste belijdenis was zuiver en onzuiver tegelijk en werd toch aanvaard. Dit kan velen troost geven. Deze belijdenis mag in haar formulering goed zijn, de inhoud is niet zuiver. Daarom kan zij niet gebruikt worden om de fundamenten van de kerk aan te duiden, zoals onnozel dikwijls gebeurt.

De uitgave is keurig door Callenbach verzorgd. W. S. van Leeuwen

Papyrus Bodmer V, Nativité de Marie, Publié par Michel Testuz, Bibliotheca Bodmeriana 1958.

Deze uitgave van het ,,Protevangelium Jacobi" heeft een bijzondere betekenis, omdat ze gebaseerd is op een HS uit de derde eeuw. Het geschrift is reeds bekend uit ongeveer 30 Griekse HSS (zie Altaner, *Patrologie*[4], p. 50), maar geen van deze gaat terug voor de negende eeuw. Slechts een Syrische vertaling kan bogen op een vrij vroege datering (5e-6e eeuw, zie E. Amann, *Le Protévangile de Jacques*, Paris 1918, p. 66).

De tekstuitgave is, zoals alle edities van de Bodmer Papyri, voortreffelijk. De bijgevoegde vertaling is tamelijk vrij en dient voortdurend vergeleken te worden met de Griekse tekst (vgl. XVII 1: uit de vertaling ,,de l'empereur Auguste" is niet op te maken, dat de papyrus ΑΠΟ ΤΟΥ ΝΑΟΣ ΤΟΥΤΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ geeft in plaats van ΑΠΟ ΑΥΓΟΥΣΤΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ).

In deze bespreking is het nodig een vergelijking te trekken tussen de bekende tekst en deze nieuwe editie. Opmerkelijk is, dat deze tekst, die niet veel later dan 100 jaar na het ontstaan van dit geschrift is geschreven, bijna niet afwijkt van die, welke gevonden wordt in de HSS uit zes of zeven eeuwen daarna.

Op een aantal verschillen kan gewezen worden:

1. De titel, ,,geboorte van Maria, openbaring van Jacob'', is korter dan de reeds bekende (vgl. echter Ethiop.: Liber nativitatis Mariae, zie Amann p. 178–179) en geeft aanleiding de betekenis van ,,openbaring'' nader te onderzoeken (de reeds bekende ,,Openbaringen van Jacobus'', zie J. R. Harris, *The Gospel of the twelve Apostles*, Cambridge 1900, p. 33–34 en 13–14 (syr.): Revelation of James the Apostle en J. Doresse, *Les Livres secrets des Gnostiques d'Egypte*, Paris 1958, p. 252: l'Apocalypse de Jacques, hebben hier niets mee te maken).

2. Het z.g. *Apocryphon Josephi* (c. XVIII 2– XIX 1), een stuk in de eerste persoon, is niet aanwezig. Dit is echter evenmin het geval in de reeds bekende HSS Fb en G (zie Amann, p. 248).

3. In c. XX 2 is een gebed van Salome weggelaten.

4. De lezing in V 2, dat Anna in de zevende maand (uiteraard na de aankondiging) Maria voortbracht, in tegenstelling tot de gangbare tekst, die spreekt van de negende, is wel zeker oorspronkelijk (reeds in de HSS E en L, zie Amann, p. 198).

5. Het stuk X 1, slot, waar plotseling Zacharias wordt vermeld, heeft in deze tekst geen andere plaats. Dit leidt er toe om niet te snel deze passage tussen haakjes te plaatsen (zie b.v. James, *The Apocryphal NT*, ter plaatse). Dergelijke passages als interpolaties te beschouwen komt voort uit een neiging tegen elke prijs dit geschrift opgebouwd te zien uit drie afzonderlijke geschriften (zie A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur, Die Chronologie* I, Leipzig 1897, p. 598–606 en alle latere literatuur over ,,Prot. Jac.''). De nieuwe tekst brengt over deze theorie geen nieuw licht.

Over de inleiding kan gezegd worden, dat zolang het gaat over de beschrijving van het HS slechts lovende dingen gezegd kunnen worden. Waar echter gesproken wordt over de inhoud moeten zekere kritische geluiden gehoord worden. Een voorgestelde omzetting (een passage in XXI naar XVII 1, p. 25) is onnodig. De mening dat de geboorte van Jezus, zoals hier beschreven, invloed onderging van gedachten ontleend aan de geboorte van Dionysos is niet alleen niet zeer overtuigend, maar is ook niet bepaald nieuw te noemen (zie E. Hennecke, *Handb. z. neut. Apokr.*, Tübingen 1914, p. 127 (A. Meyer)). A. F. J. KLIJN

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

F. VAN DER MEER en CHRISTINE MOHRMANN, *Atlas van de Oudchristelijke wereld*, Elsevier, Amsterdam-Brussel 1958, 216 blz. folio, geb. f 39,50.

Zelden is een zo schoon kaart- en plaatwerk van de vroege christelijke kerk en cultuur verschenen als dit. De beide bewerkers, hoogleraren in

de christelijke kunstgeschiedenis en oud-christelijke Latijnse- en Griekse letterkunde, hebben in de samenstelling der kaarten, de keuze der illustraties en de uitvoerige bijschriften van hun grote deskundigheid blijk gegeven en met dit werk de hoogste eer ingelegd. Op de 42 grote en helder gedrukte en gekleurde kaarten kan men alle geografische gegevens vinden over de eerste zeven eeuwen van het christendom: gemeenten, bisdommen, kerken, monumenten, kloosters, reisroutes en andere gegevens van bekende personen, taalgebieden enz. Ruim 600 grote en kleine illustraties geven ons een rijk geschakeerd beeld van de oudchristelijke monumenten: portretten, wandschilderingen, sarcofagen, mozaïeken, inscripties, talrijke exterieurs en interieurs van kerkgebouwen, ruïnes en opgravingen, handschriften en miniaturen, kleinodiën van ivoor en edele metalen, te veel om op te noemen uit alle eeuwen en landstreken. Men kan het bij de fraaie reprodukties alleen maar betreuren dat – afgezien van de omslag – de schitterende kleurenrijkdom ons onthouden blijft; maar dat zou de uitgave, die voor wat men ontvangt beslist niet duur is, vele malen kostbaarder hebben gemaakt. Bij de keuze der platen hebben de auteurs zich niet alleen laten leiden door de historische ontwikkeling en de plaatselijke verbreiding der christelijke beschaving (Klein Azië, Griekenland, Egypte, Noord-Afrika, Rome, Ravenna, Gallië, Spanje), maar ook door de verschillende facetten van het kerkelijke en culturele leven (o.m.: doop, eucharistie, bijbelse voorstellingen, begraving, martelaarschap en heiligenverering, verwachting der hemelse zaligheid, verhouding van kerk en staat, inrichting van de kerkgebouwen, symboliek, kerkelijke schrijvers). De bijschriften zijn instructief en dikwijls verlevendigd door bijpassende citaten uit de oudchristelijke literatuur, in onberispelijk en kernachtig Nederlands overgezet. Soms zou men een aanvulling wensen, b.v. enige foto's van de onder de St. Pieter te Rome ontdekte memoria en inkrassingen (er zijn er wel van de daar blootgelegde necropolis) en een beschrijving van het interessante opschrift op de Nestoriaanse steen te Singanfoe in China. Het boek geeft geen kerkgeschiedenis in de gebruikelijk zin, maar juist doordat de schrijvers de gelegenheid benut hebben om naar aanleiding van bepaalde monumenten de tijdsomstandigheden te beschrijven en allerlei te vermelden over het leven van verschillende belangwekkende kerkelijke figuren, benadert men de kerkgeschiedenis hier op een nieuwe en aanschouwelijke wijze. Enige registers vergemakkelijken het gebruik van dit werk, dat voor iedere bezitter een bron van hoog geestelijk genot zal vormen en dat hij telkens weer met vrucht ter hand zal nemen.

W. F. Dankbaar

Conradus Kirch, S. J. *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*, Editio septima, quam curavit Leo Ueding S.J., Herder, Friburgi-Barcinone-Romae 1956, 659 p., D.M. 10.80.

In de aanbevelenswaardige serie bloemlezingen van kerkelijke teksten, welke in de loop der jaren door de uitgeverij Herder is uitgegeven (Denzinger, *Enchiridion symbolorum*; Rouet de Journel, *Enchiridion patristicum*; Rouet de Journel en Dutilleul, *Enchiridion asceticum*) be-

kleedt ook de bovenstaande verzameling van kerkhistorische bronnen een goede plaats. Evenals de andere delen is ook dit vele malen herdrukt. Het tijdvak loopt van ca. 90–750 na Chr. Het boek bevat een uitgebreide keuze van stukken van kerkelijke en niet-christelijke schrijvers, acta van concilies, brieven, pauselijke decreten, keizerlijke wetten en rescripten, martelaarsakten, inscripties, epitafen, kloosterregels, e.d. Ze hebben betrekking op allerlei onderdelen der kerkgeschiedenis: de verbreiding en vervolgingen der kerk, haar leer, zeden, instellingen, sacramenten, liturgie en regering, de ketterijen en schisma's, de verhouding tussen kerk en staat. Aan de Griekse teksten is een Latijnse vertaling toegevoegd. De stukken zijn merendeels ontleend aan de beide series van Migne, het Weense en het Berlijnse Corpus, de concilie-acta van Mansi e.d. In de dogmatische stukken heeft de auteur zich beperkt, omdat men daarvoor terecht kan in een van de andere bovengenoemde verzamelingen. Het is een praktisch boek, dat bij de studie der kerkgeschiedenis nuttige diensten kan bewijzen voor het raadplegen van allerlei bronnen. De schrijver is sommige controversen en divergenties, die de oude bronnen op allerlei punten vertonen (b.v. aangaande de cathedra Petri, de bekering van Constantijn, de veroordeling van Honorius I) niet uit de weg gegaan en heeft het daarop betrekking hebbende materiaal zo volledig mogelijk weergegeven. W. F. D.

MAG. DR. LUCHESIUS SMITS, *Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin*, I, *Étude de critique littéraire*, Van Gorcum & Comp., Assen 1957, 337 p., ing. f 15,50, geb. f 17,50.

De diepe verering, welke Calvijn koesterde voor de kerkvader Augustinus, en het veelvuldige gebruik dat hij van diens werken maakte, zijn van ouds bekend. Wel waren er reeds verschillende studiën aan gewijd (o.a. in de dissertatie van P. Polman, *L'Elément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle*, 1932), maar thans heeft Mag. Dr. Smits er in zijn Leuvense dissertatie een zeer uitgebreid en minutieus onderzoek naar ingesteld. Dit eerste deel behandelt de mate waarin en de wijze waarop de hervormer zich op de kerkvader beroept; het zal nog gevolgd worden door een tweede deel, dat tabellen der verwijzingen bevat, en een derde waarin kritisch onderzocht wordt in hoever Calvijns gedachten met die van Augustinus overeenstemmen.

De auteur heeft met grote akribie zijn veelomvattend onderzoek verricht. Hij heeft in alle werken van Calvijn (de commentaar op Seneca's De Clementie, de verschillende edities der Institutie, de traktaten, brieven, commentaren en preken) nagegaan welke verwijzingen naar Augustinus, al of niet met plaatsvermelding, daarin voorkomen. Ook heeft hij onderzocht uit welke werken van Augustinus de hervormer citeerde (waarbij de anti-pelagiaanse geschriften verreweg de overhand hebben, verder vooral de exegetische werken en de brieven) en welke uitgaven hij gebruikte (die van Erasmus 1528–'29, de Sententiae van Petrus Lombardus, het Decretum Gratiani en de Concilie-acta in de uitgave Crabbe 1538). Meer dan 1700 uitdrukkelijke citaten (afgezien van talrijke indi-

recte toespelingen) heeft de schrijver kunnen vaststellen, waarbij hem gebleken is dat de verwijzingen in het *Corpus Reformatorum* verre van volledig zijn en ook die van de *Opera Selecta Calvini* aanvullingen en verbeteringen behoeven. Calvijns wijze van citeren hield het midden tussen letterlijk en vrij, veelal citeerde hij uit het geheugen, maar steeds, zo constateert de auteur, gaf hij de zin van Augustinus' gedachten juist weer en menigmaal kon hij zijn tegenstanders, b.v. Pighius, op een onjuiste interpretatie betrappen. Het waren bepaaldelijk Augustinus' denkbeelden over de verdorvenheid van de menselijke natuur, over de vrije wil en de genade, de predestinatie en de sacramenten, waarmee Calvijn van harte instemde en waarom hij hem herhaaldelijk ,,totus noster'' kon noemen; Augustinus was voor hem de waardigste representant van de oude Kerk, hoewel hij niet in ieder opzicht met hem meeging, zijn leringen toetste aan de Heilige Schrift en met name zijn allegorische exegese achterstelde bij de meer letterlijke van Chrysostomus. De schr. wijst op de betekenis van Augustinus voor Calvijns bekering: op een plaats in de Institutie van 1539, waaraan in dit verband tot dusver geen aandacht werd geschonken, zegt Calvijn dat Augustinus hem het eerst de weg heeft gebaand tot het inzicht in Gods volstrekte eis der liefde, die niet de minste begeerlijkheid duldt (II, 8, 50). Van dit inzicht uit (vermoedelijk verworven uit *De spiritu et littera*) moet Calvijn dan tot de reformatorische gedachten aangaande de erfzonde, de verlossing door Christus alleen en het niet-verdienstelijke karakter der goede werken zijn gekomen. Wij erkennen gaarne, dat de lectuur van Augustinus een gewichtig moment in het bekeringsproces van Calvijn gevormd heeft, maar zij verklaart dit niet geheel, Het is onvoldoende vast te stellen: ,,Le respect pour l'autorité de l'Eglise ancienne prenait le pas sur le respect pour l'Eglise de Rome et le réformateur se trouva 'converti''' (23). Deze bekering was niet slechts van de kerk van Rome naar de oude kerk, maar naar het Woord Gods volgens de beginselen der reformatie; de lezing van de Heilige Schrift en de kennisname van de werken van Luther en andere hervormers moeten daar voor Calvijn ook het hunne toe hebben bijgedragen.

De grondige studie van Smits is zo volledig als men maar wensen kan, de indeling overzichtelijk, de conclusies helder geformuleerd; zijn eerbied voor Calvijns kennis en zuivere beoordeling van Augustinus spreekt hij duidelijk en gemotiveerd uit. Met belangstelling zien wij uit naar de volgende delen, bepaaldelijk het derde. Zijn suggestie, dat soortgelijke studiën ook zullen worden ondernomen over Calvijns afhankelijkheid van andere schrijvers als Chrysostomus en Bernard van Clairvaux en over de plaats van Augustinus in het werk van Luther, Karlstadt, Zwingli, Oecolampadius, Castellio, Melanchthon, Petrus Martyr en Viret, moge gehoor vinden. Gaarne sluiten wij ons aan bij zijn laatste wens: ,,Nous espérons que notre travail permettra aussi aux chrétiens de mieux se connaître et de mieux orienter les débats oecuméniques si fréquents aujourd'hui, et qui sont un des signes les plus heureux de la vitalité des communautés de notre siècle.''

W. F. D.

M. D. Chenu, O.P., *La théologie au douzième siècle*; *Etudes de philosophie médiévale*, XIV, J. Vrin, Paris 1957, 413 blz.

Op verzoek van Étienne Gilson, die het voorwoord schreef, heeft de schrijver onder één titel negentien gepubliceerde en ongepubliceerde artikelen bijeengebracht, zonder dat de eenheid van dit werk hieronder te lijden heeft gehad.

Het eerste deel behandelt in elf hoofdstukken onder de titel „La première scolastique" al die theologische problemen die door de dertiende eeuw zijn overgenomen en tot synthese zijn gebracht. Nieuw zijn hier de hoofdstukken over het twaalfde-eeuwse platonisme, de invloed en betekenis van Boetius, symbolisme, allegorese en de plaats van het O.T. in de middeleeuwse theologie.

Het tweede deel „Reveil évangelique et science théologique" beziet de twaalfde eeuw onder verschillende aspecten: periode van evangelisch reveil (apostolische en sociale trekken in de kloosterbeweging), opname van de Griekse theologie en denktrant, opkomst van de metafysica en de theologie als wetenschap, de rol der *auctoritas*, de hermunting van de theologische woordenschat en tenslotte de ontwikkeling van de traditie. Dit prachtige boek, waarin een leven van studie is neergelegd behoort zonder twijfel thuis in de reeks van reeds klassieke werken, zoals die van de Ghellinck, Landgraf, dom Lottin en dom Leclerq.

Teveel nog wordt deze eeuw, ook door Chenu, bijkans zijns ondanks, als vóórbereidende periode getekend in de zelfde zin waarin de veertiende eeuw tot op heden immer als periode van disintegratie wordt gezien. Helaas is ook Chenu meegegaan in de gewoonte om het augustinisme dat de middeleeuwse kerk heeft willen waarschuwen voor de humanistische en rationalistische elementen in de aristotelische renaissance, bij herhaling van conservatisme te beschuldigen.

Maar dit zijn slechts kleine kanttekeningen bij een werk dat grote bewondering afdwingt door haar diepe en gevoelige peiling van al die elementen die de twaalfde-eeuwse theologie hebben bevrucht en gekarakteriseerd.

H. A. Oberman

J. Taylor, *The origin and early life of Hugh of St. Victor: an evaluation of the tradition.* Texts and studies in the history of mediaeval education, No V. The mediaeval Institute University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana 1957, 70 blz.

Dit boek bedoelt uitdrukkelijk niet een korte biografie van Hugo de St. Victor te geven, maar veeleer een bespreking van een eeuwenlange discussie over de betrouwbaarheid en mogelijke aanvulling van Hugo's levensdata, welke van de vroegste tijden af aan aanleiding tot verwarring hebben gegeven. Dit geldt wel speciaal het gedeelte van Hugo's leven vóór hij zijn intrede deed in de abdij van St. Victor. Twee standpunten vooral staan hier tegenover elkaar. C. G. Derling kwam in zijn dissertatie over Hugo in 1745 tot de conclusie dat deze een Duitser was, afkomstig uit Saxen, terwijl F. E. Croydon („Notes on the Life of Hugo of St. Victor", *Journal of Theological Studies*, 40 (1939), 232–253) de opvatting

verdedigde, dat Hugo een Vlaming was uit de omgeving van Yperen. De hoofdstukindeling weerspiegelt het belang van deze beide publikaties: het eerste geeft een overzicht van de gegevens en bronnen vanaf het midden van de twaalfde tot het einde van de zeventiende eeuw. Het tweede beschrijft en analyseert de dissertatie van Derling; het derde onderzoekt de argumenten van Croydon, het vierde behandelt de oudste victorijnse traditie, terwijl Taylor in het vijfde de conclusies geeft waartoe dit onderzoek hem leidde. De schrijver kiest tenslotte voor de traditionele opvatting, namelijk dat Hugo van St. Victor stamt uit het geslacht van de graven van Blankenburg wier kasteel in de Harz, Saxen, gelegen was. Een slechts in geringe mate originele bijdrage schenkt dit boek welzeker een waardevol bibliografisch overzicht wat betreft de jonge Hugo. Daar Croydons argumenten toch wel zeer sterk genoemd moeten worden, speciaal waar hij wijst op Robert van Torigny's uitspraak in 1154(!): *Magister Hugo Lothariensis*, is over dit probleem nog niet het laatste woord geschreven. H. A. O.

A. L. Gabriel, *The educational ideas of Vincent of Beauvais*. Texts and studies in the history of mediaeval education, edited by A. L. Gabriel and J. N. Garvin, No. IV, the mediaeval Institute, University of Notre Dame, Notre Dame, *Indiana*, 1956, 62 blz.

De omvangrijkste middeleeuwse encyclopedie, het ,,speculum maius'', is van de hand van Vincent van Beauvais (c. 1190–1264), tot in de vijftiende eeuw talloze malen afgeschreven. Het bedoelt een spiegel te zijn van alle ware wetenschap, onderverdeeld in een *speculum historiale* – de wereldgeschiedenis tot 1250 – *naturale* en *doctrinale*. Eerst in het begin van de veertiende eeuw werd hier een vierde deel aan toegevoegd nl. het *speculum morale*.

Achter het gehele werk, in het bijzonder uiteraard achter het *doctrinale* staat de gedachte, die ook de krachtbron is geweest van de dertiendeeeuwse universiteiten, dat kennis de grootste vijand van de duivel is. Zij zuivert de mens en opent de ogen voor zijn plichten tegenover God en de medemens.

In het kader van de serie, waarin zijn boek verscheen, kon de schrijver slechts aandacht vragen voor Vincent's onderwijsopvattingen. Zo kon hij helaas weinig aandacht schenken aan een analyse van deze boeiende encyclopedie en haast hij zich van het ene werk van Vincent naar het andere (*De eruditione filiorum nobilium* en het bijkans marsiliaanse *De morali principis institutione*), zonder dat de lezer de gelegenheid krijgt over de schouders van de schrijver mee te kijken. Gabriel wijst Sarton's kritiek af dat Vincent niet meer dan een verzamelaar zou zijn geweest, met het argument dat deze ook niets anders heeft bedoelt. In *De utilitate operis* IV stelt Vincent echter duidelijk dat hij niet slechts een compilator maar ook een coördinator wil zijn, die op creatieve wijze verbindingslijnen aan het licht brengt.

Men kan Gabriel dankbaar zijn, dat er weer aandacht is gevraagd voor

deze spiegel van middeleeuwse wijsheid. Acht prachtige reprodukties van Vincents beeltenis en werken verluchten het geheel. H. A. O.

J. F. GERHARD GOETERS, *Ludwig Hätzer*, uitg. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1957.

In de laatste jaren zijn enige doopsgezinden en niet-doopsgezinden op een dopers proefschrift gepromoveerd bij prof. Blanke in Zürich. Tot de reeks van deze dissertaties behoort ook het onderhavige werk van dr. Goeters, dat als deel XXV werd uitgegeven in de welbekende reeks *Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte*. Het heeft de figuur van Ludwig Hätzer (ca. 1500–1529) tot onderwerp. Over H. was reeds een en ander geschreven, maar Goeters heeft er goed aan gedaan dat alles aan een nieuw, minitieus onderzoek te onderwerpen en van meet af aan alle beschikbare bronnen nauwkeurig te bestuderen. Dit moet een respectabele arbeid zijn geweest en het boek legt een duidelijk getuigenis af van des schrijvers grote en veelzijdige kennis, niet alleen van de figuur van zijn boek, maar evenzeer van de vele bijfiguren. Zo zijn wij dan over H. een boek rijk geworden, dat deze merkwaardige en veel te weinig bekende figuur ten voeten uit tekent. Men zou t.a.v. dit boek het bezwaar kunnen laten gelden, dat het niet het leven van H. en zijn theologie afzonderlijk behandelt; een speciaal systematisch deel over H.'s theologie ontbreekt. Het gevolg van schrijver's biografische methode is nu dat men telkens moet zoeken, hoe H. over verschillende theologoumena heeft gedacht: de schrijver weert zich zelf tegen dit bezwaar door op p. 7 te schrijven ,,Beides (nl. H.'s levensloop en zijn theologisch denken) bildet eine lebendigwechselvolle Einheit. Deswegen konnte und musste auf eine systematische Zusammenfassung von Hätzers theologischen Gedanken verzichtet werden''.

De schrijver tekent ons H. als ,,eine Randfigur der frühen Täuferbewegung''. Aanvankelijk medestander van de eerste Täufer (Grebel, Manz c.s.) in Zürich 1524–25 tegenover Zwingli, verwijdert H. zich vrij spoedig van deze beweging om dichter te staan bij Oecolampadius, Zwingli en naderhand in Straatsburg ook bij Capito, om vervolgens onder invloed van Hans Denck, met wie hij in vele opzichten congeniaal was, en met wie hij werkte aan de profeten-vertalingen en commentaren, weer tot het Täufertum terug te keren, maar nu in die meer spiritualistische vorm die tegenover het Zwitserse anabaptisme in een groot deel van Zuid-Duitsland aanhang vond. Het is dit Zuidduitse spiritualisme geweest, dat ongetwijfeld naderhand ook invloed heeft geoefend op een deel van de Nederlandse anabaptisten.

,,Spiritualist und Antitrinitarier'' luidt het onderschrift in de titel van Goeters' boek. Over dat spiritualisme bestaat niet de minste twijfel. Minder duidelijk en omlijnd is H.'s anti-trinitarisme, en de schrijver weet hierover ook niet zo heel veel te zeggen (pp. 141–146), te weinig, naar het ons voorkomt, om het ,,Antitrinitarier'' in de ondertitel te motiveren.

Goeters' studie geeft veel meer dan de titel belooft: niet alleen een voortreffelijke beschrijving van H.'s leven en leer, maar ook allerlei interes-

sante en belangwekkende mededelingen over het Zuidduitse anabaptisme. Daarbij zijn des schrijvers oordeelvellingen steeds opmerkelijk objectief en voorzichtig. Temeer verwondert het dan, dat hij op p. 67 schrijven kan t.a.v. de doperse gemeente van Augsburg: ,,Auf dem von Hätzer gelegten Grunde haben andere weitergebaut. Hubmaier brachte der Gemeinschaft die Grosstaufe, Denck prägte ihren Geist und Hut gab ihr die feste Ordnung". Deze uitspraak is m.i. te positief. Is het waar dat de gemeente van Augsburg zo sterk gestempeld werd door Denck? Is het ook juist dat Hut er zulk een grote invloed had? Liet de auteur zich hier bij uitzondering niet te sterk leiden door een traditionele opvatting, die op zijn zachtst gezegd aanvechtbaar is? Ik bedoel de ietwat onzekere gegevens over de z.g. Martelaars-synode in aug. 1527 te Augsburg gehouden.

Wij mogen dr. Goeters zeer erkentelijk zijn voor deze studie, die veel licht geeft. De uitvoering van het boek is te loven; drukfouten vond ik weinig: dat op p. 95, 1526 moet gelezen worden voor 1926 is ieder duidelijk. Als steeds vind ik het ontbreken van een register een gebrek.

N. VAN DER ZIJPP

WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST

J. VAN SLOOTEN, *Inleiding tot het denken van Kant*, no. 26 van de serie ,,Hoofdfiguren van het menselijk denken". Uitgeverij Born N.V., Assen-Amsterdam, z.j.; 52 blz. Prijs f 1,60.

De auteur, die in deze serie ook het deeltje over Heidegger verzorgde, leidt nu in tot het werk van de ,,Alleszermalmer" van Koningsbergen. Hij schrijft achtereenvolgens hoofdstukjes over: Kant: een historische figuur; De Copernicaanse wending; de exacte wetenschappen; het probleem van de wilsvrijheid; Kant's transcendentale ethica en theologie; Kant's invloed in Frankrijk en in Duitsland; bibliografische gegevens betreffende werken van en over Kant besluiten het werkje. – Wellicht ware het voor de samenhang van het geheel beter geweest, als de auteur in het eerste hoofdstukje de Kritik der reinen Vernunft uitvoeriger – en de Kritik der praktischen Vernunft benevens de Kritik der Urteilskraft überhaupt had gelocaliseerd.

Globaal genomen is de schrijver erin geslaagd een leesbare en begrijpelijke inleiding te schrijven. Daarbij heeft hij zijn taak breed opgevat. Sympathetische en antipathetische relaties van voor, tijdens en na Kant, worden kernachtig geschetst, wat vooronderstellingen, strijdposities en perspectieven telkens verrassend doet óplichten. Ook worden misverstanden weggenomen, grenzen en zwakheden aangewezen en verklaard (maar niet goedgepraat; Kant was immers volgens Husserl een baanbreker, geen voltooier).

Een tiental citaten, in het oorspronkelijk of vertaald(!), is goed gekozen; belangrijke termen worden duidelijk verklaard, waarbij ik een bespreking van het ,,Radikal-Böse" miste.

Nu het verguizen of negeren van de arbeid van de negentiende eeuw een einde schijnt te nemen, is het goed zo tot Kant, veelszins de pionier,

te worden ingeleid. Mag ik ter prikkeling van uw belangstelling temidden van de huidige, terecht groeiende waardering voor de eschatologie een paar citaten over de eschatologie geven? 1. (blz. 28) ,,Aan het slot van zijn korte geschrift: *Das Ende aller Dinge* (1794), laat Kant doorschemeren, dat de ,,eindcatastrofe'' wel eens veroorzaakt zou kunnen worden door de eschatologen, die het beter menen te weten dan God en bijaldien een verbond hebben gesloten met de antichrist, resp. de natuurwetenschap.'' 2. (blz. 31) ,,Wanneer God iets met ons vóórheeft is kennis daaromtrent ons niet gegeven! Wij behoeven slechts het beste te doen wat mogelijk is, d.w.z. de vrijheid te gebruiken en de stem van het geweten te volgen.'' 3. (blz. 35) ,,Maar een einddoel voert tot het begrip *eschatologie*''..., ,,dat in strijd is met de menselijke vrijheid, die zelf het einddoel van de geschiedenis dient vast te stellen. Daarom moet de teleologie, wil men de vrijheid veilig stellen, worden afgewezen.'' Men behoeft dergelijke uitingen niet te onderschrijven om erdoor tot nadenken te worden gestemd. En er is zoveel meer, b.v. de opmerking over de enige mededeelbare vorm, die aan de theologie zou kunnen worden gegeven (slot van hoofdstuk V).

,,Glanzende'' op blz. 24 is een germanisme (glänzende).

Kortom: Kant heeft wel een inleiding nodig, – en is die dubbel en dwars waard; de auteur kweet zich over het geheel zeer verdienstelijk van zijn taak.

J. D. Plenter

H. A. van Munster, *De filosofische gedachten van de jonge Kierkegaard* 1831–1841. Van Loghum Slaterus, Arnhem 1958, 160 blz. geb. f 8,90.

De schrijver is zeer belezen in de Kierkegaard-literatuur en in diens papieren uit de jaren 1831–1841 is hij volkomen thuis. De teksten daaruit worden nauwkeurig geanalyseerd. Zo is zijn boek een typische studie, geen boek voor het grote publiek, ook al niet omdat de schrijftrant niet gemakkelijk is, als ook door de vaak eigenaardige woordkeuze, die onnederlands aandoet. Om maar enkele uitdrukkingen te noemen: Schleiermacher wordt een ,,geesteswetenschapper'' genoemd (37); hij spreekt van ,,herwerken'' (134) en ,,opwerping'' i.p.v. tegenwerping.

Wel is het schema der gevolgde colleges en de lijst der door K. gelezen filosofische literatuur zeer leerzaam materiaal voor hem, die ernstig K. bestudeert, maar ze zijn voor vele lezers geen aantrekkelijke lectuur. Ons wordt precies gegeven wat de titel belooft: de fil. gedachten van de jonge K. De wijsgerige teksten worden geanalyseerd en met elkaar vergeleken, maar de psychologische ontwikkeling van de jonge K. wordt eigenlijk te weinig getekend. Als men nu vraagt, waarom alle aantekeningen uit de studentenjaren zo nauwkeurig ontleed worden, dan geeft dr. v. Munster dit antwoord: diepere kennis der vormingstijd van een denker is onmisbaar om zijn later denken te verstaan. ,,Steeds lopen wij het gevaar om vanuit onze – hedendaagse – gedachtenwereld of vanuit de rijpe gedachten van de geestelijk volgroeide auteur zelf de nog vage, niet geheel uitgegroeide ideeën uit zijn jeugdwerken te interpreteren en aan te vullen,

daarbij vergetend, dat wij juist aan die studie begonnen zijn om vanuit de ideeën der jeugdwerken de gedachten van de latere schrijver en onze eigen gedachtenwereld te verhelderen". In de meeste studies over K. is dit gevaar niet vermeden – en K. zelf is daar met zijn verklaringen over zijn jeugd voor een groot deel schuldig aan. (6).

Nu is het mijn bedoeling niet de strekking van dit boek in het kort weer te geven. Ik stip slechts enkele belangrijke punten aan. Ons wordt aangetoond, dat K. het christendom nooit losgelaten heeft, dat het geloof, en het christendom niet uit het algemeen bewustzijn voortkomen, dat het niet binnen de ontwikkelingskracht van de menselijke geest ligt. Het object wordt van buitenaf aangeboden. Zo moet de filosoof steeds sub-objectief zijn. Denken we aan geloof en openbaring, dan heeft „de akte van toeëigening alleen maar zin, indien het een toeëigening van iets vreemds blijft, indien er blijft een spanning tussen het subject, dat toe-eigent, en het object, dat toegeëigend wordt. Er moet een *sub-objectiviteit*, waarin beide polen tot hun recht komen, blijven" (155).

Met dit boek heeft dr. v. Munster de Kierkegaardliteratuur stellig verrijkt.

W. LEENDERTZ

DOGMATIEK

GEORGETTE PAUL VIGNAUX, *La Théologie de l'Histoire chez Reinhold Niebuhr*. Delachaux & Niestlé S.A., Paris 1957, 204 blz.

Niebuhr is nog veel te veel onbekend in ons land en in Europa. Vignaux heeft ons daarom een dienst bewezen door een uitmuntende analyse te geven van zijn gedachtenwereld, die tegelijk recht doet aan het niet-systematische en sterk genuanceerde van Niebuhr's denken. Natuurlijk is het de schrijver niet mogelijk, in een enkel boek Niebuhr's scherpe sociologische observaties, zijn priesterlijke bewogenheid en zijn profetisch geweld ten volle tot uitdrukking te brengen. Men moet de vele artikelen en boeken van Niebuhr zelf lezen, om een goede indruk te krijgen van de wijze, waarop hij concreet de dagelijkse gebeurtenissen begeleidt. Maar de schrijver doet alle mogelijke moeite, om Niebuhr zelf te laten spreken. Hij valt hem niet met kritische opmerkingen in de rede. Pas in zijn conclusie vult hij een tiental bladzijden met enige kritische opmerkingen.

Niebuhr's denken is dáárom zo aantrekkelijk, omdat hij de feiten van alle dag èn de theologie, het sociale èn het godsdienstige nauw weet te verbinden. Van meet af aan – in zijn eerste gemeente, Detroit, kwam hij in aanraking met de fabrieken van Ford – hebben de maatschappelijke krachten daarom zijn volle belangstelling, omdat zij enerzijds duidelijk religie en zedelijkheid frustreren, anderzijds van constitutief belang zijn voor de gestalte, die de agapè in de geschiedenis moet ontvangen. Terwille van deze gestalte acht hij zich gedwongen de relatie tussen cultuur-maatschappij en religie-zedelijkheid te onderzoeken. Daarom zijn theologie en sociologie onafscheidelijk bij hem. Op grond van zijn ervaringen in Detroit opgedaan, beweegt hij zich theologisch naar „rechts" en keert hij zich hoe langer hoe meer tegen een liberalisme, dat de navolging van

Christus ,,a simple possibility'' acht en de geschiedenis ziet als ,,its own redeemer''. Maar tegelijk keert hij zich tegen een orthodoxie, die defaitistisch de goede krachten in de maatschappij negeert. Deze spanning correspondeert met de spanning op het antropologisch vlak. Enerzijds blijft de mens een eindig wezen, bepaald door zijn groep, door ethnische en linguistische factoren; anderzijds heeft hij in zijn zelftranscendentie – een ander woord voor vrijheid – geweldige mogelijkheden, om rationalistische systemen en natuurlijke verbanden te doorbreken, ja zelfs om tot God te naderen. Maar in deze zelftranscendentie neemt hij zijn eindige gezichtspunten mee. Deze voortdurende spanning tussen vrijheid en noodzakelijkheid maakt de zonde mogelijk. De mens kan op grond van zijn zelftranscendentie echter niet een duivel worden: in zijn verzet tegen een defaitistische zondeleer komt Niebuhr ertoe, de zonde te beschrijven als ,,parasitic on the good'' en gaat hij zóver, – in een gedachtengang, die sterk aan die van het liberalisme herinnert –, de ,,perfection before the fall'' te beschrijven als ,,perfection before the action''. In zijn angst voor een zonde-gedetermineerdheid verzet hij zich dus tegen de val als historische gebeurtenis. Anderzijds wil hij t.g.o. de liberale gedachte van de ,,perfectability of mankind'' spreken over de onvermijdelijkheid van de zonde op ieder niveau van het mens-zijn. Hij legt zulk een nadruk op de zondemacht, dat hij spreekt over de onmogelijke mogelijkheid van de liefde in onze historische situatie. Daarmee gaat gepaard, dat hij zeer realistisch denkt over het gebruik van machtsmiddelen. Vignaux onderkent o.i. te weinig kritisch de vèrstrekkende, praktische consequenties die in de realistische theologie van Niebuhr besloten liggen.

Op grond van de antropologische structuur van de mens, de spanning tussen persoonlijke- en groeps-ethiek en op grond van de zondeleer, komt Vignaux o.a. tot de volgende conclusies:

a. Het historische proces komt in de voleinding op een geheimenisvolle wijze van Godswege tot zijn zin. De geschiedenis kan niet zijn eigen verlosser zijn.
b. De geschiedenis wordt bepaald door voortdurend groeiende mogelijkheden van goed èn kwaad.
c. De gave van de rechtvaardiging – het geniale van Niebuhr is dat hij God's rechtvaardigend en heiligend handelen transponeert op het vlak van de cultuur en de maatschappij – kan nooit een zalig bezit worden. Wij hebben de waarheid ,,in principe''. maar niet ,,ten volle''. (Niebuhr maakt dikwijls de tegenstelling ,,in principle'' en ,,in fact''. Het is jammer, dat Vignaux hier niet op wijst). Deze gedachte is natuurlijk ook van belang t.a.v. Niebuhr's spreken over scheppingsordeningen en filosofie en voor zijn kritiek op de ontologische beschouwingen van Tillich.
d. Niebuhr moet op grond van zijn uitgangspunt zeer bescheiden blijven. Hij houdt er immers rekening mee in zijn theologisch denken historisch bepaald te zijn, ook al pretendeert hij de waarheid in principe te hebben. Bovendien blijft hij een zekere autonomie van de niet-theologische wetenschappen t.a.v. de theologie erkennen, al komen hun mogelijkheden en begrenzingen alleen in de relatie met de theologische deug-

den aan het licht. De vraag, die door Vignaux niet behandeld wordt, rijst: Kan Niebuhr werkelijk recht doen aan het eigene van de niet-theologische wetenschappen, als hij deze ziet als onderbouw voor de theologie?

Niebuhr's uitgangspunt is niet streng theologisch. Integendeel. Hij begint telkens weer bij de analyse van de maatschappelijke verbanden en culturele krachten. Wat hij daar ontdekt brengt hij in verbinding met zijn geloof en met het denken van de kerk, om vervolgens ook de discontinuïteit tussen geloof en ervaring aan te wijzen. Zo is hij in staat, soepele verbindingen te leggen tussen filosofie en theologie, reformatie en renaissance, natuur en genade. De vraag is m.i. of bij het ontkennen van het zgn. aanknopingspunt deze verbindingen niet dieper gelegd kunnen worden. Niebuhr's kritiek op Barth als cultureel obscurantist is wel zeer onterecht.

Bij het lezen van Vignaux's boek dringen zich meerdere vragen op. De fundamenteelste vraag is: Dringen Niebuhr's antropologisch schema en maatschappelijke observaties zich niet tezeer op aan zijn theologische gedachtenwereld? Ligt hier niet de reden, dat de liefde van God in Christus nooit ten *volle* kan komen *in* deze geschiedenis (alleen: aan de andere kant van de geschiedenis). Zo doet Niebuhr ook geen recht aan de *volle* overwinning, die in Christus behaald is. Daarom is bij hem de mens niet zeker van zijn rechtvaardiging tot aan de voleinding. Daarom krijgt de geschiedenis bij hem een tragisch accent. Daarom krijgt ook een mythisch denken, dat de eenmaligheid van God's heilsdaden verduistert, een te grote plaats.

Vignaux laat onvoldoende zien, hoe het idealistisch antropologisch schema van Niebuhr, zijn theologie van de geschiedenis ingrijpend bepaalt; zelfs zozeer, dat Niebuhr's christologie en eschatologie beschreven kunnen worden als bevestiging van het antropologisch schema. Maar Vignaux wil in dit boek niet kritiseren. Toch hadden wij gaarne gezien, dat hij in zijn conclusie kritischer de synthese-theologie van Niebuhr benaderd had. Nu is men geneigd, de zwakte over het hoofd te zien van een theologie van de geschiedenis, die blijft hangen in de spanning tussen een ,,symbolo-fideisme'' en een fundering op de eenmaligheid van het verbond. Maar Vignaux heeft er door zijn brillante analyse aan meegewerkt, dat meerderen in Europa met diep respect de grote Amerikaanse theoloog – één van de grootsten van deze tijd – zullen benaderen.

E. J. Beker

ETHIEK

A. Nygren, *Eros und Agape*. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe. 2. Auflage. Carl Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1954. f 27,45.

De herdruk van dit bekende en waardevolle boek, waarvan de eerste uitgave in 1930 verscheen, zal door velen met vreugde worden begroet. Ofschoon de schr. in zijn nieuwe ,,Vorwort'' erkent, dat in de laatste kwarteeuw over ,,de vraag der christelijke Agape'' veel geschreven is,

heeft hij de discussie, die zijn boek had opgeroepen, benevens de aanvullingen waarmede verscheidene publikaties onderdelen van de probleemstelling hebben verrijkt, nagenoeg geheel buiten beschouwing gelaten. Slechts ten opzichte van V. Warnach, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, 1951, laat hij in zijn Woord Vooraf een kritische opmerking horen, die men – ook zonder Warnach's boek te kennen – slechts onderschrijven kan.

Er is dus alle reden om bij dit werk, dat weinig van een onveranderde heruitgave verschilt, te doen als bij herdrukken pleegt te geschieden, namelijk te volstaan met de aankondiging van het verschijnen. Dat de recensent het echter niet daarbij wil laten, komt voort uit een ervaring, die hij zowel met dit boek als met vele andere ,,theologische'' werken heeft gehad. Te veel stelt de schr. zich op een standpunt van dogmaticus en ethicus, te weinig laat hij de *historische* ontwikkeling spreken; ten gevolge daarvan wordt hij, die dit boek raadpleegt in concrete gevallen van tekstverklaring, bijna steeds teleurgesteld. Laat mij twee voorbeelden noemen: Plinius. *Ep*. X, 96: *ad capiendum cibum*, en *Hand*. 2, 42: ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου.

Beide plaatsen, een uit de profane en een uit de heilige schrifturen, zijn voor de betekenis van *agape* als sociaal verschijnsel van bijzondere betekenis. Over dit facet van het begrip zwijgt Nygren in alle talen; de naastenliefde komt bijvoorbeeld alleen als ,,ein religiös gegründetes Ethos'' ter sprake (p. 145 e.v.), niet als een sociaal verschijnsel. Deze leemte verbaast de Nederlandse lezer van deze herdruk des te meer, omdat het werk van H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, 1939, aanwijzingen te over biedt om deze tekorten aan te vullen. Indien hiertegen ter verdediging van de schr. zou worden aangevoerd dat het zijn bedoeling is geweest te geven ,,Gestaltwandlungen der christlichen Liebe'', zodat zijn studie, chronologisch gezien, aanvangt na wat hierboven van hem verwacht wordt, ware hierop te antwoorden, dat een registratie van het gebruik der begrippen in de hellenistische tijd moet voorafgaan aan de beschrijving van veranderingen. Ook het Nieuwe Testament is niet uit de lucht komen vallen en de ,,untrügliche Quellen der Offenbarung'' waarover Nygren's criticus Warnach spreekt, zijn geenszins helder. Het motto, aan Wilamowitz ontleend, had de klassiek-filoloog en historicus misschien te veel doen verwachten. Inmiddels blijft ook hij dankbaar voor hetgeen dit bijna klassiek geworden boek hem aan verheldering van zijn inzicht biedt.

W. den Boer

N. H. Søe, *Christliche Ethik*, 2e dr, Chr. Kaiser, München 1957.

Gelukkig, dat van Søe's gedegen leerboek een tweede druk in het Duits verscheen.

Aangezien deze herzien werd naar de Deense 3e uitgave van 1951, zou er met de verschijning van belangrijke sindsdien verschenen werken.

(Barth III[4] van 1951, van Oyen enz.) geen rekening kunnen gehouden zijn, indien de schrijver zelf niet aanvullingen had aangebracht, die de tegenwoordige stand van zaken weergegeven. Zo vindt men b.v. in het hoofdstuk over ,,simul justus et peccator'' de interpretatie vermeld, die Barth hiervan geeft in K.D. IV[2]. Het is één bewijs uit de vele mogelijke, hoe deze Lutherse ethicus voortdurend zich openstelt voor en telkens diep beïnvloed wordt door calvinistische gedachtengangen. De dekaloog als zodanig krijgt echter niet de aandacht, die er m.i. in de christelijke ethiek aan moet worden gegeven.

Maar het is een rijk boek en het werd ook in de noten bijzonder verrijkt.

E. L. Smelik

Charles West, *Communism and the theologians*, Study of an encounter. London S.C.M. Press, 387 blz., 35 sh.

Dit boek handelt principieel en open over een van de fundamentele vraagstukken van het hedendaagse christendom (lees: westers protestantisme). De schrijver is krachtens levensloop en studie bijzonder goed op de hoogte (althans voor zover een westers theoloog dat zijn kan). Hij spant zich in om zowel communisme als christendom niet te verstaan als theoretische stelsels, die men op een rustige studeerkamer tegen elkaar kan afwegen, maar als concrete bewegingen, die harten en hoofden en handen van miljoenen mensen bewegen, die met elkaar worstelen niet alleen om machtsposities maar vooral om aan mensen een levensinhoud te bieden en de cultuur te beïnvloeden. Vandaar dat de schr. voortdurend aanstuurt op ,,ontmoeting''. Dat zijn een paar niet geringe kwaliteiten van dit boek, dat ik bijzonder waardeer.

De theologen, die de schr. behandelt met het oog op zijn centrale thema zijn in hoofdzaak Brunner, Tillich, Niebuhr, Barth, terwijl ook terzijde aandacht wordt gegeven aan Hromadka, Berecsky, Gollwitzer, Bonhoeffer. Dat het oordeel verschillend uitvalt, ligt natuurlijk aan een complex van oorzaken, waarbij o.a. een rol speelt een grondige zelfstandige studie van het marxisme, die bij Tillich wel, maar bij Brunner en Barth niet aanwezig is. Aan Niebuhr verwijt West dat hij verwaarloost de personal ministry van de christen ten opzichte van de communistische mens: een typerende opmerking van iemand, die dicht bij en soms in een communistisch land met mensen heeft geleefd die met dat communisme vechten, tegenover een Amerikaans geleerde die de dingen alleen uit literatuur kent. Vermoedelijk ligt hier ook een reden voor de sympathie die West heeft voor Gollwitzer, die zoals men weet enkele jaren in Russische gevangenkampen heeft doorgebracht.

Hartelijk hoop ik dat het boek van West aanleiding moge worden tot ruime wetenschappelijk-zakelijke discussie. De schr. zelf is ons voorgegaan met een boek van grondige kennis, objectiviteit en helderheid. Maar natuurlijk spreekt ook hij niet het laatste woord – er zitten aan het vraagstuk van de ontmoeting van christendom en communisme in levende mensen te veel kanten. Overigens: hoeveel theologen (b.v. in Nederland) kunnen deskundig aan deze discussie deelnemen?...

W. Banning

FRIEDRICH HEER, *Sieben Kapitel aus der Geschichte des Schreckens,* Max Niehans Verlag AG. Zürich, z.j., 162 S.

De schrijver noemt zijn boek zelf een schets (S. 148), en meer kunnen wij er ook niet in zien. In zeven hoofdstukken heeft hij getracht een overzicht te geven van de grote betekenis, die de terreur als middel in de handen van de wereldlijke en kerkelijke overheden in de loop der geschiedenis gehad heeft. Despoten en inquisitoren, revoluties en dictaturen worden allen even vluchtig genoemd, waarbij vaak niet oninteressante opmerkingen en vergelijkingen ons troffen. Maar toch ontbreekt het te zeer aan een werkelijke doordenking van de hele problematiek van de verschijnselen van de vrees, de schrik en de angst (die ook niet helder worden geanalyseerd) om veel meer te lijken dan een eerste materiaalverzameling. Vooral de theoloog zal zich door de summiere bespreking van wat Heer als de oorsprong van alle Schrecken ziet, nl. de ,,Gottesschrecken'' zoals hij de vreze des Heren noemt, niet zeer bevredigd voelen. ,,Ursprung des Schreckens, den sich Menschen bereiten, ist der Gottesschrecken,'' zegt hij op de eerste pagina, en hij laat er dan nog een veertien bladzijden op volgen, waarin het hele verschijnsel van de religieuze vrees, o.a. bij Luther en Calvijn, besproken wordt. In het slothoofdstuk, waarin hij de vrees uitspreekt, dat de moderne mens door het voortdurende spelen met de vreselijkste mogelijkheden voor de werkelijk heilzame vrees geheel afgestompt zal worden, doet hij een appèl, om door het opnieuw leren van de ars moriendi en de ars amandi (het zich geven aan de ander) ook weer de ware ars vivendi te ontdekken, die ontspringt aan de vreze des Heren.

Het had een belangrijk boek kunnen worden; zoals het nu is is het een goede aanleiding om over de verschijnselen die hij noemt, zelf dieper na te denken, en dat kan toch ook weer niet van ieder boek gezegd worden.

J. OOSTERBAAN

PRAKTISCHE THEOLOGIE

Doopsgezind Gemeenteleven, U. M. Holland, 1958, 83 blz., f 2,50.

De Doopsgezinde Ecclesiologische Studiegroep ,,Geloven en Werken,'' publiceerde in '54 de brochure ,,Doopsgezind Belijden Nu,'' dat als een strijdschrift was. Nu komt zij met een meer verzoenend geschrift, ten dienste van de gemeenten der Doopsgezinde Broederschap. Achtereenvolgens worden in bondige hoofdstukjes besproken: de gemeente en de éne kerk, de diensten en ambten, de eredienst, de gemeente thuis, de godsdienstige opvoeding, en het gebed. Elf theologen hebben eraan meegewerkt, naar ik begrijp uit de jongere garde. Dat stijl en inhoud daarom wel eens wisselen tussen de verschillende gedeelten, is begrijpelijk; toch is de homogeniteit direct herkenbaar. Aan niet-mennisten geeft het een duidelijke indruk van hetgeen er in doopsgezinde kring leeft en werkt. Warmte en bescheidenheid van het geschrevene maken het tot goede, oecumenische lectuur. Al vraag ik me af of de herhaaldelijk uitgesproken

reserve t.a.v. het doopsgezind-eigene niet dient te worden uitgewerkt met name betreffende de doop-opvatting.

Sterker nog blijft bij mij haken de vraag (welke mij ook reeds bij het eerste geschrift dwars zat), waar toch de doperse ,,gemeente zonder vlek of rimpel'' is gebleven. Was dat niet de bij uitstek doopsgezinde bijdrage aan de oecumenische christenheid, dat haar gemeenten in philadelphia en weerloosheid aan de wereld de evangelisch-profetische kritiek voorleefden? Heeft deze broederschap, zo dicht aan de rand der sekte, niet in heel haar traditie vastgehouden dat de christelijke martyria méér inhield dan een schriftelijke of mondelinge belijdenis? Nu wordt in ons boekje de verhouding tot de wereld afgedaan met één paragraafje over ,,zending en diaconie'' samen! Al ontbreekt het wereldse perspectief in het overige niet geheel: ik mis hier iets wat wij juist gaarne bij de doopsgezinden nog hoopten te vinden.

Nog één opmerking: waarom vindt het boek van de doopsgezinde F. Kuiper *De gemeente in de wereld* van 1941, hier geen vermelding? Het zou de schrijvers hebben geholpen aan mijn vorige bezwaar tegemoet te komen.

H. J. Heering

Verkondig het Woord. Preekschetsen voor het kerkelijk jaar onder redactie van prof. dr. J. H. Bavinck en prof. dr. K. Dijk. Franeker, T. Wever, 1958. 360 blz., prijs geb. f 12,50.

Deze bundel van 75 preekschetsen voor het kerkelijk jaar is bedoeld als antwoord op een verlangen in de gereformeerde wereld naar iets, wat een parallel zou kunnen zijn van de Hervormde Postilles. Onder de medewerkers treft men verschillende hoogleraren en predikanten aan: men mist enkele namen, die men er graag bij zou hebben gezien (prof. R. Schippers, ds. R. C. Harder, ds. Okke Jager). Lezing van vele schetsen laat de indruk na, dat er in de Gereformeerde Kerken vrij homogeen gepreekt wordt. Er zijn zeer boeiende schetsen onder, andere verliezen het schetskarakter en zijn bijna tot complete preken geworden, waarvan een uitwerking nauwelijks meer mogelijk is. De bundel zal wel goede diensten kunnen bewijzen, al kan ik mij ook voorstellen (hetzelfde geldt waarschijnlijk een beetje van alle Postilles), dat sommige predikheren het bezwaar zullen voelen, dat hun te veel uit handen genomen wordt en de eigen werkzaamheid geremd. Hetgeen volgens de nadrukkelijke mededeling van de redactie en ook van de uitgever (sic!) niet de bedoeling is!

Als symptoom is de verschijning van dit gereformeerde boek dus wel belangrijk. Deze bundel doet in zoverre gereformeerd aan, dat voor de opbouw van de homilie aan een strakke puntindeling wordt vastgehouden, waarbij nu eens het geforceerde en dan weer het al te zeer voor de handliggende van de opzet zich in de uitwerking van de preek wreekt. Glashelder kan men op het eerste gezicht niet noemen de indeling voor een Paaspreek over 1 Cor. 15:20–28 met de volgende 4 punten: Paasfeest in de onvoltooid verleden tijd, de onvoltooid tegenwoordige tijd, de onvoltooid toekomstige tijd, de voltooiing van alle tijden! Gelukkig maakt de uitwerking de bedoeling wel enigermate duidelijk.

Soms wordt men ook getroffen door een al te kunstmatige vorm (b.v. de schets over Matth. 27:45, waar zo maar eventjes kruis, aarde, zon en mens in hun onderling verband worden gezet). Blijven er eigenlijk nog wel raadsels over voor de gereformeerde Schriftuitlegging, vraagt men zich ietwat bezorgd af.

Onder de bijzondere zondagen treft men wel een goede, want ook van verlegenheid getuigende schets voor de jeugdzondag aan. Een Israëlschets mist men node – aan zondag Trinitatis wordt geen bijzondere aandacht gegeven. Adiaphora in het ger. kerkelijke leven? Er is wel een parousiepreek; koninginne- en bevrijdingsdag geven in de behandeling weinig verrassende uitzichten.

De uitgave is voortreffelijk verzorgd, op blz. 341 is de tekstvermelding weggevallen. Hoewel over schetsen voor het kerkelijk jaar wordt gesproken, is de periode, waarvoor zij bedoeld zijn (6 juli 1958–28 juni 1959) door de burgerlijke kalender bepaald. Tenslotte nog een vraag, los van dit boek: blijft een oecumenisch opgezette Postille een illusie?

A. Dronkers

J. E. Tuininga, *Over godsdienst en godsdienstigen*, Deel II, 216 blz. Wolters, Groningen; f 5,90, geb. f 6,75.

Dit is het tweede deel van een leergang voor het godsdienstonderwijs aan leerlingen van de middelbare schoolleeftijd. De schrijver die docent is aan twee kweekscholen en aan het Conservatorium voor muziek te 's Gravenhage, wil ,,de jonge mens wat wegwijs maken en hem in staat stellen zijn standpunt te bepalen." Daartoe beschrijft hij ,,het Christendom op zijn weg door de eeuwen heen tot nu toe in de verwevenheid met het gehele menselijke gebeuren" onder het opschrift ,,Het Christendom in beweging." Daarna volgen aantekeningen over de grote wereldgodsdiensten, over de r.k. kerk en de Grieks-orthodoxe kerk over de Nederlandse kerken, over sekten en geestelijke stromingen. Dit alles onder het opschrift ,,Heilige symfonie." ,,Zij spelen immers ieder een eigen partij, maar geen enkele partij kan gemist worden."

Tuininga bedoelt met zijn leergang wegwijs te maken. Zijn boek heeft inderdaad veel weg van een Baedeker: vele feiten, personen en stromingen worden genoemd of met enkele woorden beschreven. Of de leerlingen daardoor gemakkelijk hun weg zullen vinden en of zij werkelijk de heilige symfonie zullen horen opklinken, blijft voor mij de vraag. De docent wiens inzichten stroken met die van de schrijver, zal dit goed verzorgde boek naast zijn lessen met vrucht kunnen gebruiken. P. Roest

J. H. Bavinck, *Religies en wereldbeschouwingen in onze tijd.* Serie De Bijbel Deel IV, 184 blz. Wolters, Groningen; f 4,90, geb. f 5,50.

In deze serie leerboeken voor de scholen voor V.H.M.O. geeft prof. Bavinck een boek dat spreekt over de nog bestaande niet-christelijke religies en enkele geestelijke stromingen van onze tijd. De gedachte die

eraan ten grondslag ligt, is dat het voor de middelbare schooljeugd van betekenis is kennis te nemen van de religieuze stromingen en van de wereldbeschouwingen om ons heen. Daardoor kunnen zij gebracht worden tot een bezinning die ook aan het verstaan van de bijbelse boodschap ten goede kan komen.

Voor de hoogste klassen van onze middelbare scholen is dit een boeiend leesboek geworden dat, onder goede leiding bestudeerd, inderdaad het doel kan dienen dat de schrijver in zijn woord ter inleiding aanduidt. Hij vergt soms wel wat veel van het begrip en het inzicht der middelbare scholieren. Maar op die punten kan de docent goede hulp bieden. Zelfs het beste boek kan diens viva vox niet vervangen. Wie met dit boek als hulpmiddel zijn leerlingen in aanraking brengt met de andere godsdiensten en wereldbeschouwingen, doet een goed werk. P. R.

P. J. Roscam Abbing, *Biecht en Absolutie*. Praktisch Theologische Handboekjes 13, Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage, 1958, 136 pag. ingen. f 5,—, bij intekening op de hele serie f 4,25.

Het onderwerp, waarover prof. Roscam Abbing schreef, staat de laatste tijd bijzonder in de belangstelling. Het is begrijpelijk, dat de werkgroep voor zielzorg van de Raad voor de Herderlijke Zorg er aandacht aan besteedde. De publikatie, die hieruit voortvloeide, is wel geen teamwork, maar krijgt toch het karakter daarvan, doordat de schrijver aan vier andere theologen ruimte bood in zijn geschrift tot het plaatsen van kritische opmerkingen. Dit wijst er op, dat het onderwerp naar de eigen mening van de schrijver ook na deze publikatie nog niet afdoende doordacht is.

Over de biecht en de absolutie is wel veel gesproken in de laatste tijd, maar tot een rustige theologische bezinning kwam het niet. Die hebben we nu echter gekregen. De schrijver stelde zich ten doel, tot de zuivering en verdieping bij te dragen. Vandaar, dat we in dit geschriftje exegetische opmerkingen krijgen, dogmatische lijnen en horen over de structuur van de biecht en de absolutie. Het is niet een afgerond geheel, maar geeft stimulansen voor verdere bezinning. We zien allerlei mogelijkheden, die door de schrijver tegen elkaar worden afgewogen. We worden opmerkzaam gemaakt op aspecten, die we misschien niet zo hadden gezien. Al met al een bijzonder vruchtbaar boekje!

Klaar zijn we met het onderwerp niet. Prof. Roscam Abbing roept zelf vragen op. Op pag. 83 v. maakt hij een m.i. hachelijk onderscheid tussen ,,hoogst ernstige'' en ,,weinig ingrijpende'' zonden. De eerste dienen gebiecht te worden. Voor de tweede ,,schaamt'' men zich (slechts??), maar men blijft erbij overtuigd van Gods liefde. Met een dergelijke onderscheiding kan ik niets beginnen. Ik acht haar dogmatisch niet gerechtvaardigd. Bovendien praktisch onjuist. Hebben niet mensen, die zich schamen, behoefte aan biecht? Is misschien juist niet het ongeloof, het kleingeloof, een van de belangrijkste themata van het biechtgesprek?

Dat brengt me tot een tweede kritische opmerking: prof. Roscam

Abbing gaat ervan uit, dat het geloof bij de biechteling onmisbaar is. Maar als nu juist de zonde van ongeloof en kleingeloof de mens tot een biecht drijft? Wat dan? Bovendien, als het geloof steeds voorondersteld moet worden, waarom dan nog een biecht met absolutie? Is geloof niet altijd geloof in de vergeving?

Deze dingen moeten verder worden doordacht. De liturgische vormgeving, die prof. Roscam Abbing geeft, is wat overladen en kan vereenvoudigd worden: drie maal een gesprek en twee maal een gebed – dat is wat veel. Tenslotte: het boekje wemelt van de drukfouten. Dat mag bij een herdruk wel eens veranderd worden! M. H. BOLKESTEIN

A. C. DROGENDIJK, *Mens en Geneeskunst,* J. H. Kok, Kampen, 1958. Prijs f 1,75. 40 blz.

In deze brochure geeft de arts Dr. A. C. Drogendijk een gereformeerde bijdrage aan de z.g. antropologische geneeskunde. Hij betoogt, dat de gegevens van de bijbel en die der antropologie ons leren, dat de mens een totaliteit is, welke ,,zinvol getypeerd kan worden als een pneumo-psychosomatische eenheid, d.w.z. als een zielslichamelijke eenheid, waarvan de geest het levensprincipe is". Van hieruit kan men aan de arts een dubbele roeping toewijzen, die van de genezing van lichamelijke en psychische kwalen en die van het brengen van de Blijde Boodschap. Deze brochure getuigt van de openheid, waarmede men in gereformeerde kring de ontwikkeling in de tegenwoordige antropologie volgt, maar schiet m.i. te kort in het verwerken van de gezichtspunten uit de moderne wijsgerige antropologie. H. FABER

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

HENDRIK KRAEMER, *Die Kommunication des christlichen Glaubens.* Aus dem Englischen übersetzt von Verena Appenzeller–Gassman. Zwingli-Verlag, Zürich 1958, 104 blz., ing. s. Fr. 7.80.

CHRISTOPH BLUMHARDT, *Christus in der Welt.* Briefe an Richard Wilhelm, herausgegeben von Prof. Dr. Arthur Rich. Zwingli-Verlag, Zürich 1958, 260 blz., geb. s.Fr. 15.80.

Postille 1958–1959 onder redactie van de Werkgroep Kerk en Prediking. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1958, 320 blz., geb. f 8.50.

H. R. MÜLLER–SCHWEFE, *De wereld heeft geen vader,* vertaald door W. Kreuzen, T. Wever, Franeker 1957, 98 blz., geb. f 3.95.

Het boekje van het volkomen leven, naar Luthers uitgave van de Theologia Deutsch. Vertaald door Heleen Eskens, met een inleiding van Prof. Dr. C. C. de Bruin. L. J. C. Boucher, 's-Gravenhage 1958, 170 blz.

TEILHARD DE CHARDIN, *Het verschijnsel mens.* Vertaling door Daniel de Lange van Le phénomène humain. Het Spectrum, Utrecht 1958, 338 blz., geb. f 12,50.

SØREN KIERKEGAARD, *Het begrip Angst.* Erven Bijleveld, Utrecht 1958, geb. f 7,90.

OTTO WEBER, *De boodschap van de bijbel.* H. Veenman & Zn. N.V., Wageningen 1958, ing. f 4,10, gecart. f 4,40, geb. f 5,90.

S. L. VERHEUS, *Kroniek en Kerugma, Een theologische studie over de Geschichtsbibel van Sebastiaan Frank en de Maagdenburger Centuriën.* Van Loghum Slaterus, Arnhem 1958, 158 blz.

J. H. VAN BEUSEKOM, *Het experiment der Gemeenschap. Een onderzoek naar plaats en functie van de ,,orde" in de reformatorische kerken.* J. N. Voorhoeve, Den Haag 1958, 269 blz.

JOHN HENRY NEWMAN, *Protestanten en Katholieken in Engeland bij het herstel van de Hiërarchie in 1850*. Uitg. Paul Brand N.V., Bussum 1958, 214 blz., geb. f 9,90.

J. BERG e.a., *De Christen-arts aan het sterfbed*. J. H. Kok N.V., Kampen 1958, 63 blz., geb. f 3,50.

L. DUPRÉ, *Kierkegaards Theologie of de dialectiek van het Christen-worden*. Het Spectrum, Utrecht 1958, 227 blz., geb. f 17,50.

FRITS KUIPER, *Leven uit de Hoop*. Uitg. H. J. Paris, Amsterdam 1958, 197 blz., geb. f 7,90.

G. P. VAN ITTERZON, *Kerkgeschiedenis en Kerkrecht in onderling verband*. Inaug. rede. H. Veenman & Zn. N.V., Wageningen 1958, 23 blz., ing. f 1,50.

R. BIJLSMA, *De doop in het pastoraat*. Practisch theologische handboekjes no. 15. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1958, 117 blz., ing. f 5,—, bij intek. f 4,25.

G. C. OOSTHUIZEN, *Theological Discussions and Confessional Developments in the Churches of Asia and Africa*. T. Wever, Franeker 1958, 327 blz., ing. f 12,—.

G. C. BERKOUWER, *Verdienste of genade?* J. H. Kok N.V., Kampen 1958, 86 blz., geb. f 3,90.

J. RIDDERBOS, *De Psalmen, II*; Commentaar op het O.T. J. H. Kok N.V., Kampen 1958, 514 blz., geb. f 19,75.

D. STAFFORD-CLARK e.a., *Christian Essays in Psychiatry*. S. C. M. Press Ltd., London 1956, 187 blz., geb. 15 sh.

E. BLUM e.a., *Das Gewissen*. Rascher Verlag, Zürich 1958, 207 blz., geb. DM. 18,—.

110 psalmen. Proeve van een nieuwe berijming. Aangeboden door de Interkerkelijke Stichting voor de Psalmberijming. Boekencentrum N.V., A. Jongbloed's Uitg. C.V., Proost en Brandt, Uitg. Mij. Gebr. Zomer en Keunig N.V., z.j., 109 blz.

WILHELM RUDOLPH, *Jeremia*. Handbuch zum A.T., Erste Reihe 12; 2. verbesserte Auflage. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1958, 301 blz., ing. DM. 22,50, geb. DM. 26,—.

J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, *Cyprianus van Carthago, 258–14 september–1958*. Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Academie van Wetenschappen, afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel 21 no. 9. N.V. Noord-Hollandse Uitgevers Maatschappij, Amsterdam 1958, blz. 235–265, ing. f 2,50.

H. C. RÜMKE, *Studies en voordrachten over psychiatrie* – 3e bundel. Scheltema & Holkema N.V., Amsterdam 1958, 268 blz., geb. f 18,50.

S. N. KRAMER, *De geschiedenis begint met de Sumeriers*. Voor Nederland bewerkt door Philo H. J. Houwink ten Cate met een voorrede van Prof. Dr. P. van der Meer. A. W. Sijthoff's Uitgevers Maatschappij, Leiden 1958, 239 blz., geb. f 14,90.

P. J. ROSCAM ABBING, *De mondige gemeente*. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage z.j., 106 blz., ing. f 1,90.

LUUD STALLAERT, *God is geen gedachte*. Uitg. Paul Brand N.V., Bussum 1958, 119 blz., geb. f 5,90.

ROMANO GUARDINI, *De menselijke werkelijkheid van de Heer*. Bijdragen tot een psychologie van Jezus. Uitg. Paul Brand N.V., Bussum 1958, 152 blz., geb. f 6,90.

ROMANO GUARDINI, *Het begin van alle dingen*. Uitg. Paul Brand N.V., Bussum 1958, 98 blz., gecart. f 4,25.

Archiv für Reformationsgeschichte, nr. 49/1 en 2; Festschrift zum 70. Geburtstag von Professor Dr. Gerhard Ritter, Freiburg. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1958, 336 blz., DM. 26,—, voor leden DM. 20,80.

TIJDSCHRIFTEN

Wending, december 1958. J. de Graaf, Compromitteert het compromis de ethiek? P. de Jong, Het Westen des Lands; Ph. J. Idenburg, Onderwijshervorming op afbetaling; A. Kibédi Varga, Letteren uit Oost-Europa; J. G. Bomhoff, De vrijmoedige Eros.

Gereformeerd theologisch tijdschrift, Nr. 6–1958. J. Schelhaas Hzn., De ondergang van Israëls verworpen koning en de handhaving van het koningschap; M. P. van Dijk, De verkiezing.

Theologie en Practijk, Winter 1958. L. J. van Holk, Vijftig jaren Barchem – vijftig jaren Nederland; C. J. Bleeker, Vreemdeling, vogelvrij en Godsgezant.

Vox Theologica, november 1958. A. J. M. van Weers, V.S.T.F.-congres 1959; E. Schillebeeckx, De kyriale waardigheid van Christus en de verkondiging; E. van Montfoort, Het Heer-zijn van Christus over de wereld en de kerk; H. Bergema, De betekenis van Calvijn voor de Zending en de Missiologie.

Musica Sacra, december 1958. A. J. Allan, Kerkmuziek op grammofoonplaten; Taneli Kuusisto, De Kerkmuziek in lutherse landen; Willem Mudde, Het 2e Int. Luth. Congres voor Kerkmuziek te Oslo.

Kerk en Eredienst, december 1958. J. N. Bakhuizen van den Brink, Cyprianus, Bisschop van Carthago; J. Plooy, Presentia Realis; A. W. Lazonder, Kroniek van de Raad voor de Eredienst; Keetje Rozemond, Allerheiligen in Grandchamp; H. Schroten, Opleiding van onze predikanten, gezien vanuit het colloquium.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, Iul.–Sept. 1958. A. Franco, La première réaction systématique dans l'épiscopat belge contre l'enseignement du traditionalisme de Louvain; C. Eykens, Het Concilie van Trente (Vierde Zitting, 8 April 1546) en de Boekencensuur.

Nouvelle Revue Theologique, Novembre 1958. In Memoriam S. S. Pie XII; Oremus pro Pontifice Nostro Johanne XXIII; R. Laurentin, Les interrogatoires de Bernadette. Etude critique (suite); A. Godin, L'accueil dans le dialogue pastoral; P. Damboriena, Protestantisme Latino-Américain: 1958; E. Bergh, Une théologie de la vie religieuse. A Propos d'un livre récent. Décembre 1958. J. Dupont, „Ceci est mon corps"; J. Masson, Fonction Missionaire, fonction d'Eglise; P. Damboriena, Protestantisme Latino-Américain: 1958. II; R. Mols, Lourdes 1958. Jalons bibliographiques.

Irenikon, 3e Trimestre 1958. D. J. Gribomont, Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile; D. O. Rousseau, „L'Orthodoxie occidentale".

Scottish Journal of Theology, December 1958. R. S. Barbour, Loyalty and Law in New Testament Times; Ninian Smart, Revelation and Reasons; Nels F. S. Ferré, Natural Theology and the Christian Faith; J. F. Peter, The Bishop-in-Presbytery: An Australian Reaction; Donald G. Miller, Biblical Theology and Preaching; A. A. Solomon, The New Testament Doctrine of Election.

The Harvard Theological Review, October 1958. William H. Brownlee, Ezekiel's Poetic Indictment of the Shepherds; Albert C. Sundberg Jr., The Old Testament of the Early Church (A Study in Canon); G. C. O'Ceallaigh, „Marcianus" Aristides, On the Worship of God; Luitpold Wallach, A Manuscript of Tours with an Alcuinian *Incipit*; Leonard J. Wang, A Controversial Treatise-Baillet's De la Dévotion a la Sainte Vierge; William Bowman Piper, Berkeley's Demonstration of God.

Theology Today, October 1958. Theodore A. Gill, Priesthood of believers; John A. Mackay, The Form of a Servant; Robert Lennox, The Servant of Yahweh in the Old Testament; George Johnston, The Servant Image in the New Testament; Paul L. Lehmann, The Servant Image in Reformed Theology; Lewis S. Mudge, On Living with a Conference Theme; Wilbur Dwight Dunkel, The Meek Shall Inherit the Earth: A Study in Shakespearean Tragedy; Nels F. S. Ferré, Contemporary Theology in the Light of 100 Years; Henry P. van Dusen, The Trinity in Experience and Theology; Shaun Herron, The Church in the World.

Theologische Zeitschrift, September-Oktober 1958. Wilhelm Michaelis, Teilungshypothesen bei Paulusbriefen; Joachim Heubach, Die Aufgabe der christlichen Unterweisung bei den böhmischen Brüdern; Zdenek Trtik, Gedanken über Cullmanns Interpretation der Auferstehung. November–Dezember 1958. Richard Press, Der zeitgeschichtliche Hintergrund der Wallfahrtspsalmen; Pierre Prigent, Ce que l'oeil n'a pas vu, I Cor. 2, 9; Max Geiger, Das Problem der Erweckungstheologie.

Antonianum, October 1958. In memoriam Pii Papae XII; P. Reinoldus Weijenborg, De authenticitate et sensu quarumdam epistularum S. Basilio Magno et Apollinario Laodiceno adscriptum (continuabitur); P. Damien Van den Eynde, Notes sur les rites latines de l'initiation et de la réconciliation; P. Alberto Ghinato, I primitivi Monti frumentari di Fra Andrea da Faenza (continua).

Norsk Teologisk Tidsskrift, 4 Hefte 1958. Einar Molland, Kristen tro og økonomisk aktivitet hos Hans Nielsen Hauge; Sigmund Mowinckel, „Jahves dag"; Age Holter, Bibelbevegelsen i vart arhundres katolisisme med saerlig hensyn til „La bible de Jérusalem".

WILLIAM VAN OCCAM, WIJSGEER, THEOLOOG EN POLITICUS

DOOR

TH. C. VAN STOCKUM

Groningen

Het komt helaas nog maar al te dikwijls voor, dat de late scholastiek, d.w.z. die van de veertiende en vijftiende eeuw, wordt beschouwd als een soort gedegenereerde uitloper van die van de dertiende eeuw, die door de benaming ,,bloeiperiode'' van de scholastiek (,,Hochscholastik'') als het ware een brevet van superioriteit heeft gekregen, dat haar niet zonder meer toekomt. De oorzaak zal wel ten dele daarin moeten worden gezocht, dat het Thomisme door de pausen Leo XIII (encycliek *Aeterni patris*, 1879), Pius X (motu proprio *De studio doctrinae S. Thomae Aquinatis*, 1914) en Pius XI (encycliek *Studiorum ducem*, 1923) min of meer het karakter van een officieus door de kerk aanbevolen leer heeft verworven, waardoor de grote scholastieken uit de orde der Dominicanen, Albertus Magnus en Thomas van Aquino, meestal aanzienlijk hoger worden aangeslagen dan hun collega's uit de orde der Franciscanen (misschien met uitzondering van Bonaventura), d.w.z. Roger Bacon, Duns Scotus en William van Occam. Vooral wat deze laatste betreft, die trouwens in de laatste twee decennia in toenemende mate de aandacht heeft getrokken, lijkt mij deze waardering op zijn minst aanvechtbaar: de *doctor invincibilis*, zoals hij wel wordt genoemd, is zowel als denker belangrijk en als mens interessant genoeg om ook buiten het strenge kader van de geschiedenis van de geest meer appreciatie te verdienen, dan hem gewoonlijk buiten de kring der vakgeleerden wordt geschonken.

William van Occam werd omstreeks 1295 in Occam of Ockham in het graafschap Surrey geboren, ontving zijn opleiding in Oxford (1312–1318) en werd al vroeg in de orde der Franciscanen opgenomen. Hij gaf daar van 1318 tot 1324, sedert 1320 als baccalaureus, college over de bekende *Sententiae* van Petrus Lombardus (± 1150). Door de kanselier van de universiteit, Jean Lutterell, van ketterij aangeklaagd, werd hij in 1324 door paus Johannes XXII naar Avignon ontboden om zich te verantwoorden: de aanklacht betrof vooral zijn opvattingen omtrent de triniteit, de avondmaalsleer en de leer der genade. Hij werd te Avignon in preventieve hechtenis

gehouden en in 1326 werd een gedeelte van zijn leer door een commissie van doctores veroordeeld.

Pas daarna kwam hij in aanraking met de radicale en antipauselijke gedachtenwereld, die een deel van de leden van zijn orde sedert enige tijd aanhing. Binnen de orde was namelijk een richting opgekomen, die, met een beroep op het testament van Franciscus van Assisi, de gelofte van armoede zeer streng en woordelijk opvatte – niet alleen voor de enkeling, maar ook voor de orde als geheel – en sterk de nadruk legde op de volstrekte bezitloosheid van Christus en de apostelen in tegenstelling tot de rijkdom en de weelde van de paus en zijn hof. Tegenover deze *Spiritualen* stonden de minder radicale leden van de orde, de *Conventualen* (fratres de communitate). De strenge en consequente Spiritualen hadden zich ook tegen de leiding van de orde verzet en paus Johannes XXII had een deel van hen aan de inquisitie uitgeleverd (1318) en in 1323 hun leer veroordeeld.

Deze leer hing ten nauwste samen met de wijsbegeerte van de geschiedenis van de Cisterciënzerabt Joachim van Fiore (1145–1202, o.a. *Expositio in Apocalypsim* en *Enchiridion in Apocalypsim*) die in het pausdom de antichrist zag en meende, dat na de periode van God de Vader (O.T.) en God de Zoon (N.T.) nu spoedig een derde periode (tertium saeculum), die van God de Heilige Geest (Evangelium aeternum) zou aanbreken, die een vergeestelijking van de gehele kerk zou brengen. Hij beriep zich hiervoor op Openbaring 14,6: Et vidi alterum angelum volantem per medium caelum, habentem evangelium aeternum, ut evangelizaret sedentibus super terram. De Spiritualen gevoelden zich als de dragers van dit nieuwe bestel en in 1254 publiceerde een van hen, Gerard van Borgo San Donnino, zijn *Introductorius in Evangelium Aeternum*, die in 1255 door een pauselijke commissie als ketters veroordeeld werd; op het concilie van Arles (1263) trof de geschriften van Joachim een zelfde lot. Reeds toen kwam het voor, dat de ordegeneraal zelf tot de Spiritualen behoorde (zo b.v. Johannes van Parma, 1247–1257). In 1329 heeft de orde zich aan het pauselijk gezag onderworpen, maar de radicale minrebroeders (fratricelli) zonderden zich af en hebben nog lang als *Observanten* (fratres regulares observantiae of celatores) stand gehouden, zij het in minder radicale vorm. De onderlinge onafhankelijkheid van beide groepen werd in 1517 door paus Leo X erkend (bul *Ite et vos in vineam meam*), sedert 1911 zijn zij door paus Pius X herenigd.

Occam is in Avignon voor de leer van de Spiritualen gewonnen en toen een nieuwe veroordeling scheen te dreigen, ontvluchtte hij in 1328 met zijn ordegeneraal Michaël van Cesena en zijn ordebroeder Bonagratio van Bergamo uit Avignon naar Pisa en volgde vandaar in 1330 de Duitse keizer Lodewijk van Beieren naar München, waar hij in 1331 geëxcommuniceerd werd. Hier leefde hij onder diens bescherming in het klooster der Franciscanen, steunde met zijn geschriften Lodewijk in zijn strijd met de paus – overgeleverd is van hem de uiting: tu me defendas gladio, ego te defendam calamo –, maar heeft na de dood van de keizer in 1347 gepoogd zich met de paus te verzoenen. Gelukt is hem dat vermoedelijk niet: Clemens VI schijnt de beslissing van Johannes XXII gehandhaafd te hebben. In 1349 of 1350 is Occam in München gestorven.

Tot goed begrip van dit alles is een uitstapje in de politiek van die tijd onvermijdelijk. Lodewijk van Beieren werd na de dood van de Luxemburgse keizer Hendrik VII in 1313 op 20 oktober 1314 door de keurvorsten van Mainz, Trier, Bohemen en Brandenburg tot Rooms koning gekozen en te Aken (sedert 1039 de traditionele kroningsstad) gekroond. De keurvorsten van Keulen en Saksen en de paltsgraaf van Beieren hadden al op 19 oktober de Habsburger Frederik van Oostenrijk gekozen, die te Keulen (de keurvorst van Keulen gold traditioneel als officiële coronator) werd gekroond. De legaliteit van beide kroningen was dus twijfelachtig. Pas in 1322 wordt door de slag bij Mühldorf Frederik definitief buiten gevecht gesteld en gevangen genomen. Nu mengt Lodewijk zich ook in de Italiaanse aangelegenheden (Milaan) en in verband daarmee verlangt paus Johannes XXII (1316–1334) zijn afzetting en, als Lodewijk niet toegeeft, wordt hij in 1324 geëxcommuniceerd. Hij protesteert en beroept zich in de Appellatio van Sachsenhausen (1324) op een bijeen te roepen algemeen concilie. De invloed van de Minorieten-Spiritualen is hier al duidelijk: de keizer beschuldigt de paus inzake het armoede-probleem van ketterij! In 1327 trekt hij dan naar Italië en laat zich in 1328 te Rome tot keizer kronen, natuurlijk niet door de paus – de pausen resideerden trouwens van 1309 tot 1377 in Avignon –, maar door de stadsprefect Colonna als vertegenwoordiger van het „Romeinse volk".

De symboliek van dit laatste hangt ten dele samen met een zeer belangrijk programmatisch politiek geschrift uit de kring om de keizer, de *Defensor pacis* (1324) van de beide Parijse magistri Mar-

silius van Padua en Joannes de Janduno. Als ideale regeringsvorm (perfecta communitas) wordt hier een autonome en autoritaire, maar op de souvereiniteit van het volk berustende staat verlangd. De wereldlijke macht van de paus wordt principiëel verworpen: op wereldlijk terrein moet het primaat van de keizer (princeps) gelden, op geestelijk gebied dat van het concilie; de kerk moet aan de staat worden onderworpen en de vorm aannemen van een lands- of staatskerk, het kanonieke recht behoort te worden afgeschaft. De paus veroordeelde in het decreet *Licet iuxta* van 1327 het geschrift en excommuniceerde tegelijk de beide auteurs, die al in 1326 uit Parijs naar het keizerlijk hof te München gevlucht waren.

Nog in 1328 zet Lodewijk Johannes XXII af – op grond van majesteitsschennis (invloed van Marsilius) en ketterij (invloed van de Minorieten-Spiritualen) – en benoemt een Franciscaan tot tegenpaus (Nicolaas V, 1328–1333), maar reeds in 1330 wordt de keizer uit Italië verdreven. Na de dood van paus Johannes (1334) wordt deze in Avignon opgevolgd door Benedictus XII (1334–1342), die in 1337 de verhandelingen met de keizer afbreekt – de keurvorsten kiezen nu allen partij voor Lodewijk. De ,,Kurverein'' te Rhense (1338) verklaart nu, ,,dat de keuze van een Rooms koning en diens verheffing tot keizer door de keurvorsten of een meerderheid daarvan ook zonder goedkeuring van de paus rechtsgeldig is'' (postquam aliquis a principibus electoribus imperii vel a majori parte numero eorundem principum etiam in discordia pro rege Romano est electus, non indiget nominatione, approbatione, confirmatione, assensu vel auctoritate sedis apostolicae).[1] Tegelijkertijd verbiedt de keizer op de rijksdag van Frankfort (1338) door de rijkswet *Licet iuris* de uitvoering van het over zijn landen uitgesproken interdict.

Daarna legt hij zich toe op de vergroting van zijn ,,Hausmacht'', zijn familiebezit. In Tirol regeerde destijds Johan Hendrik van Lützelburg (= Luxemburg), die gehuwd was met de erfelijke vorstin Margareta (Maultasch); in 1342 verklaart de keizer dit huwelijk ontbonden en laat Margareta met zijn zoon Lodewijk trouwen, die sedert 1324 markgraaf van Brandenburg was. De nieuwe paus, Clemens VI (1342–1352), protesteert en excommuniceert in 1343 de keizer opnieuw: de echtscheiding was niet rechtsgeldig en bovendien bestond er een te nauwe bloedverwantschap tussen Margareta en de jongere Lodewijk. De uiterst spitsvondige redevoering, waar-

[1]) *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* XXX, 110.

mee Lodewijk zich op de rijksdag te Frankfort (1344) probeerde te rechtvaardigen, is vermoedelijk wel door Occam opgesteld. In 1346 beleende Lodewijk ook nog zijn – tweede – echtgenote met Holland, Zeeland, Utrecht, Friesland en Henegouwen. De keurvorsten komen nu tegen deze machtsconcentratie in verzet en kiezen als tegenkeizer – Frederik van Oostenrijk was in 1330 gestorven – een Luxemburger, de zoon van de koning van Bohemen, Karel van Moravië, die na Lodewijks dood in 1347 als Karel IV zijn opvolger wordt.

Van de vele geschriften, die in de strijd tussen keizer en paus aan Occam werden toegeschreven, is er één zeker niet van hem: de zeer bekende *Disputatio inter clericum et militem super potestate ecclesiastica praelatis atque principibus terrarum commissa*. Volgens de inhoud moet dit werk nog vóór de dood van paus Bonifatius VIII (1303) en gedurende het keizerschap van Albrecht I (1298–1308) geschreven zijn; het is vermoedelijk van de hand van Johannes van Parijs († 1306). Zeker van zijn hand zijn daarentegen de volgende geschriften:

1. *Opus nonaginta dierum* (1333–1334, over het probleem van de armoede).
2. De grote, drieledige, nooit geheel voltooide *Dialogus inter magistrum et discipulum* (1334 tot 1338, of zelfs 1342, gericht tegen de pausen Johannes XXII en Benedictus XII).
3. *Super potestate summi pontificis octo questionum decisiones* (1337–1338, gepubliceerd 1342, gericht tegen de pauselijk gezinde Lupold van Bebenburg).
4. *Breviloquium de principatu tyrannico* (1342).
5. *Tractatus de imperatorum et pontificum potestate* (1347).

Uit al deze werken van Occam, die eerst in 1334 de *Defensor pacis* grondig had leren kennen, spreekt een en de zelfde gezindheid. Zij zijn niet gericht tegen de katholieke geloofsleer als zodanig, ook niet eigenlijk tegen de kerk als gemeenschap der gelovigen (ecclesia universalis, communio fidelium), maar wel tegen de pauskerk als wereldlijke macht (ecclesia romana). Trouwens ook op geestelijk terrein is de paus voor hem niet de hoogste autoriteit: boven hem staan de concilies van de gehele geestelijkheid en, wanneer deze zouden dwalen, de in haar geheel onfeilbare kerk, het corpus mysticum Christi, desnoods vertegenwoordigd door de wereldlijke opperheerser, de keizer. In ieder geval zal de paus zich hebben te onthouden van elk ingrijpen in wereldlijke aangelegenheden, waarvoor de

keizer – niet de lands- of keurvorsten! – uiteindelijk verantwoordelijk is. Het Roomse Rijk, de directe voortzetting van het Romeinse, is de optimus modus regalis monarchiae en de overdracht van de wereldlijke macht is de taak van het „Romeins-Roomse volk" (populus romanus) en niet van de paus, wiens bemoeienis daarmee als tirannie moet worden gebrandmerkt.

Dit radicale politieke standpunt van Occam heeft nog gedurende zijn leven bestrijding gevonden. Vooreerst van de zijde van de jurist en domheer Lupold van Bebenburg, die in zijn *De iure regni et imperii* (1340) aan de keurvorsten wel het recht toekende om, geheel onafhankelijk van de paus, de Rooms koning te kiezen, maar de formele translatio imperii, de keizerkroning, toch voor de paus gereserveerd wilde zien. Ook de Parijse magister Konrad van Megenberg heeft reeds in 1337, toen hij nog een aanhanger van keizer Lodewijk was, in zijn *Planctus Ecclesiae in Germaniam* een verzoening tussen paus en keizer bepleit. Na Lodewijk's dood is hij naar de pauselijke partij overgegaan en heeft de geschriften van Marsilius en Occam fel bestreden. Zo in de apologie van de kroning van Karel IV door een gevolmachtigde van paus Innocentius VI (1352–1362) in 1354, *Tractatus contra Wilhelmum Occam de coronatione Caroli Quarti* (1354) en met een speciale pointe tegen Lupold van Bebenburg in *Tractatus de translatione imperii* (1354): hij is van mening, dat inderdaad Karel de Grote in 800 zijn wereldlijke macht uit de handen van paus Leo III heeft ontvangen, dat dus hier van een werkelijke translatio imperii sprake is geweest en dat dienovereenkomstig het recht van benoeming (nominatio) en kroning (coronatio) van de Duitse keizer de paus rechtens toekomt.

Even kritisch, heftig en polemisch als in zijn politieke geschriften is Occam ook in zijn theologisch-filosofische werken, die toch eigenlijk de kern van zijn levenswerk uitmaken: niet voor niets heet hij de *doctor invincibilis*. Deze werken, een *Commentaar op de Sententiae van Petrus Lombardus*, *Quodlibeta* (disputaties over niet met elkaar samenhangende onderwerpen) *septem*, *Centiloquium theologicum* en *Summa totius logicae*, zijn vermoedelijk pas in München in de jaren 1330–1331 en later ontstaan of althans voltooid. Hun grote betekenis ligt vooral in het feit, dat Occam in zekere zin het snijpunt vormt van twee ideologische lijnen, die beide uitgaan van de Stoa: het *voluntarisme* en het *nominalisme*. De eerste loopt over Augustinus († 430), Scotus Eriugena († omstreeks 870) en Duns Scotus († 1308), de tweede via Roscellinus van Compiègne (wereld-

geestelijke, † omstreeks 1124), de Dominicaan Durandus van Pourçain († 1334) en de Franciscaan Petrus Aureoli († 1322).

Deze laatste leer, het *nominalisme*, is een zeer bepaalde opvatting omtrent het kennistheoretisch-metafysische probleem van de bestaanswijze van de algemene soortbegrippen (universalia). Reeds Aristoteles heeft, in tegenstelling tot Plato, het standpunt verdedigd, dat deze *universalia* (b.v. ,,de'' hond) niet zelfstandig buiten de ervaringswereld bestaan, maar uitsluitend in de concrete dingen (de honden) zijn aan te treffen (*universalia in re*); de Stoa heeft dan nadrukkelijk vastgesteld, dat wij deze algemene begrippen (ἐννοή-ματα of ἔννοιαι) met behulp van de abstractie ontlenen aan onze ervaringsoordelen (κατάληψεις; *universalia post rem*). In de elfde eeuw ontstaat dan de opvatting, dat wij hier te doen hebben met zuivere produkten van ons denken, met verzamelnamen (nomina, voces, flatus vocis), die wij als een soort etiketten op de concrete dingen plakken, terwijl deze alleen werkelijke realiteit bezitten: *nominalisme, sententia vocum.* In hoeverre Roscellinus, die deze universalia menselijke denkvormen (conceptus) noemt (*conceptualisme*), werkelijk deze extreme leer toegedaan was, is niet met zekerheid vast te stellen. Tegenover dit radicale nominalisme staat de opvatting, dat juist deze algemene begrippen de eigenlijke primaire realiteit vormen (*universalia ante rem*; in de middeleeuwse terminologie heet dit standpunt *realisme*), hetzij als onafhankelijk bestaande werkelijkheden (Plato), hetzij als voorstellingen in het bewustzijn van de godheid (Neoplatonisme, Augustinus, in zekere zin ook Anselmus van Canterbury, † 1109). Maar dit extreme realisme is betrekkelijk zeldzaam en de meeste grote middeleeuwse denkers, Abaelard, Albertus Magnus, Thomas van Aquino en tot op zekere hoogte ook Duns Scotus hebben een meer bemiddelend en harmoniserend standpunt ingenomen: de universalia zijn voor ons primair post rem, door abstractie aan de ervaring ontleend, maar dan toch als bestaande gelijksoortigheid (conformitas, consimilitudo) in de dingen zelf aanwezig (in re) en wel als produkten van de scheppingskracht Gods, in wiens geest zij als oerbeelden der dingen (formae in intellectu Dei existentes) boventijdelijk bestaan: gematigd realisme.

Anders wordt dat in de veertiende eeuw. Merkwaardigerwijze vinden wij al bij de Dominicaan Durandus de stelling verdedigd, dat de algemene soortbegrippen uitsluitend tot stand komen, doordat het menselijk intellect van de individuele verschillen in de concrete dingen vermag te abstraheren: universale est aliquid formatum

per operationem intelligendi, per quam res secundum considerationem abstrahitur a conditionibus individuantibus.[1]) En ook Petrus Aureoli houdt de universalia voor fabrikaten van het menselijk verstand, die zo in de werkelijkheid niet voorkomen: Manifestum est, quod ratio hominis (= het begrip ,,mens'') est fabricata per intellectum, nec est aliud nisi conceptus... non enim fecit has distinctas rationes natura in existentia actuali.[2]) Van deze denkbeelden is de leer van Occam de consequente voortzetting en uitwerking. Wel wordt hij door tijdgenoten de *venerabilis inceptor* genoemd, wat men later heeft uitgelegd als de ,,grondlegger'' van dit extreme nominalisme, de zogenaamde *via moderna,* maar vooreerst is dit chronologisch onjuist en bovendien is de uitdrukking *inceptor* op zich zelf de normale formule voor iemand, die de graad van magister nog niet heeft verworven, de *magister non existens,* zoals de middeleeuwers zo iemand noemen.

Hoe dit zij, Occam loochent uitdrukkelijk de objectieve realiteit van de universalia ante rem en in re; alleen de afzonderlijke dingen bestaan realiter, de algemene begrippen zijn produkten van de menselijke geest: nullum universale est extra animam existens realiter in substantiis individuis.[3]) En wel – en dat is een bewijs van zijn grote originaliteit – op grond van een methodologisch grondbeginsel (het zogenaamde ,,scheermes van Occam''), dat in kiem reeds bij Aristoteles aanwezig is.: het is ongewenst om hypothetisch meer te veronderstellen dan voor de verklaring van het gegevene absoluut nodig is (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*). En, op het probleem van de universalia toegepast: nunquam ponenda est pluralitas sine necessitate; sufficiunt singularia; non oportet ponere tales res universales.[4]) De universalia zijn veeleer verstandelijke *ficties* (quoddam fictum, conceptus formati per intellectum), d.w.z. *natuurlijke tekens* (universalia naturalia) ter aanduiding van een veelheid van gelijksoortige dingen (signum naturale praedicabile de pluribus admodum). Wij plegen die vast te leggen in woorden (nomina, termini, vox prolata), die *willekeurige tekens* met dat zelfde doel zijn (universalia per voluntariam institutionem; signum voluntarie institutum ad significandum plura).[5]) Maar daarom zijn deze tekens nog *geen zinloze ficties* (universale non est figmentum tale cui non

[1]) *In sent.*, I, d. 3, q. 5, 28.
[2]) *In sent.*, I, d. 23, a. 2.
[3]) *Exp. aur.*, *Praedicab. Prooem.*
[4]) *In sent.*, I, d. 27, q. 2 K; *In sent.*, I, d. 2, q. 4 N.
[5]) *Summ. tot. log.* I, 14.

respondet aliquid consimile in esse)[1]; het zijn weliswaar geen afbeeldingen van de dingen, maar als bewustzijnsinhouden (intentiones animae, conceptus) zeer bruikbare symbolen voor de dingen en deze symbolische tekens zijn het enige object van de wetenschap (*conceptualisme* of *terminisme*). Wel bestaat er ook een intuïtief weten omtrent de dingen (notitia intuiva rei est talis notitia, virtute cuius potest sciri, utrum res sit vel non sit)[2], maar met wetenschap heeft dat weinig te maken, het is primitief, zo men wil, empirisch weten.

Dit standpunt heeft natuurlijk eigenaardige consequenties voor de opvatting omtrent de verhouding van geloof en weten: noch het intuïtieve noch het begripmatige weten kan ons God doen kennen (Deus non potest naturaliter cognosci in nobis intuitive ex puris naturalibus, nec ex terminis).[3] Vooral niet, omdat Occam de geldigheid van de centrale factor van de meeste bewijzen voor het bestaan Gods, het causaliteitsbeginsel, principiëel afwijst: ,,omne quod movetur, ab alio movetur'' non est per se notum, non est principium demonstrationis – Nicolaas van Autrecourt († na 1350) zal hem op deze weg volgen en zich zo de naam van ,,de Hume van de scholastiek'' veroveren (Rashdall, 1907). Wat Occam van de ziel zegt (animam intellectivam esse formam immaterialem, incorruptibilem, quae tota est in toto, non potest sciri per rationem vel experientiam; sed ista tria solum fide tenemus)[4], geldt ten slotte voor alle beweringen, die boven de realiteit uitgaan: het zijn articuli fidei (non sunt principia demonstrationis nec conclusionis nec sunt probabiles).[5]

Met dit steile anti- intellectualisme nu hangt Occam's *voluntarisme* ten nauwste samen. Reeds voor de Stoa was het vormen van een oordeel in beginsel meer een daad van de wil (συγκατάθεσις) dan een intellectueel proces en ook voor Augustinus is van de drie menselijke zielsvermogens, memoria, intellectus en voluntas, de wil de eigenlijke kern, die in alle psychische functies aanwezig is: voluntas est quippe in omnibus, immo omnes [affectus] nihil aliud quam voluntates sunt[6], wat door Scotus Eriugena wordt beaamd: tota animae natura voluntas est. Voor Thomas van Aquino daarentegen is minder de wil dan wel het intellect de supremus motor van het gehele zieleleven. De reactie daartegen gaat dan uit van Duns Scotus, die van het menselijk verstand (intellectus noster caecutiens et in pluribus vacillans)[7] geen al te hoge dunk heeft. Hij

[1]) *In sent.*, I, d. 2, q. 8 H. [2]) *In sent.*, Prol., q. 1 Z. [3]) *In sent.*, I, d. 3, q. 2 F.
[4]) *Quodl.* I, q. 10. [5]) *Summ. tot. log.* III, 1. [6]) *De civ. Dei*, XIV, 6.
[7]) *De primo principio*, C. 4, n. 37.

stelt de betekenis van de wil aanzienlijk hoger: bij de vorming van een wilsbesluit is de verstandelijke voorstelling niet meer dan een aanleiding (causa per accidens) en dienares van de wil, die door het fixeren van de opmerkzaamheid het gehele denkproces leidt en dus daarvoor het movens per se is (voluntas imperans intellectui est causa superior respectu actus eius... intellectus autem, si est causa volitionis, est causa subserviens voluntati... voluntas facit, quod intellectus convertitur ad aliud considerandum).[1] Ja, hij slaat de betekenis van de wil, de vrije wil, de possibilitas ad utrumque, zo hoog aan, dat niets daarbuiten – ook God niet! – die kan beïnvloeden (nihil a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate... voluntas est causa sufficiens omnis actus sui).[2] En dit zelfde voluntarisme beheerst ook zijn godsbegrip. Zoals de menselijke wil alleen en uitsluitend beslist over wat hem goed of kwaad dunkt, zo is ook het objectief goede goed, omdat God het zo heeft gewild en niet omgekeerd (voluntas sua est prima regula... potest aliam legem statuere rectam, quia, si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta, nisi quatenus a voluntate divina acceptatur... *omne a Deo ideo est bonum, quia a Deo volitum, et non e converso*).[3] Wel is God bij het vaststellen van zijn geboden niet geheel vrij, immers onderworpen aan de wetten der logica en – aan de eerste twee geboden van de decaloog (monotheïsme en verbod van beeldendienst), die als het ware de door God gewilde natuurlijke orde, de lex naturalis, vormen. Maar zo handelt God dus toch in alles ten slotte uit absoluut vrije willekeur (nulla est causa, nisi quia voluntas est voluntas... quia nulla est prior causa).[4]

Ook voor Occam bezit de menselijke wil een duidelijke superioriteit ten opzichte van het intellect en het zelfde geldt ook voor de godheid, wat ten gevolge heeft, dat Occam's ethiek, meer nog dan die van Duns Scotus, een uitsluitend theologische, in casu geopenbaarde grondslag heeft. God handelt namelijk in alles volkomen willekeurig: hij zou, wanneer hij dat had gewild, in plaats van de god-mens even goed een god-ezel hebben kunnen worden. En zijn geboden, ook de zedelijke, zijn een uitvloeisel van deze volmaakte willekeur – de uitzonderingen van Duns Scotus hebben voor Occam hun geldigheid verloren – en de ethische normen vinden hun sanctie

---

[1]) *Oxon.* IV, d. 49, quaest. ex latere, n. 16; *Coll.* II, 2. 8.
[2]) *Oxon.* II, d. 25, q. unic., N 22; *Rep.* II, d. 25, q. unic., n. 20.
[3]) *Oxon.* IV, d. 46, q. 1, n. 6; *Oxon.* I, d. 44, q. unic., n. 2; *Oxon.* III, d. 19, q. unic., n. 7.
[4]) *Oxon.* I, d. 8, q. 5, n. 24.

niet in enig redelijk inzicht, maar alleen in de openbaring: God zou ook, als hem dat had beliefd, diefstal en echtbreuk, ja ketterij en godloochening hebben kunnen voorschrijven en die geboden zouden alsdan ,,goed'' zijn geweest, immers goed is uitsluitend datgene, wat God heeft gesanctioneerd, en omdat hij dat zo heeft gewild: *Deus autem ad nullum actum potest obligari, et ideo eo ipso, quod Deas vult, hoc est iustum fieri.*[1])

Van hoe grote, ook historische betekenis Occam's leer is geweest, blijkt ten duidelijkste uit de genadeleer van Luther, die zonder het Occamisme nauwelijks denkbaar is. Hij heeft de via moderna ongetwijfeld reeds aan de universiteit van Erfurt (1501–1505) leren kennen en ook zijn leermeesters in het klooster der Augustijnen, Staupitz en Nathin, waren leerlingen van de Occamist Gabriël Biel († 1495). Melanchthon bericht dan ook in 1546 over zijn kloostertijd: Diu multumque legit scripta Occam. Huius acumen anteferebat Thomae et Scoto.[2]) En in een van zijn moeilijk te dateren *Tischreden* vertelt hij zelf van zijn kennismaking met het nominalisme van Occam: ,,Terministen hiesz man eine secten in der hohen schulen, unter welchen ich auch gewesen. Die selbigen haltens wider die Thomisten, Scotisten und Albertisten und hieszen auch Occamisten von Occam, ihrem ersten anfenger (de bron voor deze, zoals wij zagen, misleidende formulering is vermoedelijk een in 1501 gedrukt geschrift van Biel, waarin wij lezen: nostri propositi est, dogmata et scripta venerabilis inceptoris Guilielmi Ockam...abbreviare et in unum comportare) [3]) und sein die aller neuesten secten, und ist die mechtigste auch tzu Paris. Der hader war, ob humanitas und dergleichen wordt eine gemeine menschheit heisze, die in allen menschen were, wie Thomas und die andern halten. Ja, sagen die Occamisten oder Terministen, es sey nichtes mit solcher gemeiner menschheit, sondern der Terminus homo oder menschheit heist alle menschen insonderheit, gleich wie ein gemalt menschen bilde alle menschen deutet.''[4]) Dat heeft betrekking op Luther's studentenjaren en de indruk op hem moet wel zeer diep zijn geweest. Immers geen van de *Tischreden* is ouder dan 1531 en de duidelijkheid van zijn herinnering spreekt een taal, die men moeilijk kan misverstaan en die ons kan leren, dat wij hier inderdaad met een belangrijk denker te doen

---

[1]) *In sent.*, IV, q. 8.
[2]) O. Scheel, *Dokumente zu Luthers Entwicklung*, Tübingen 1929, p. 199.
[3]) *In. sent.*, Prol. A. 3, col. 2.
[4]) O. Scheel, *l.c.*, p. 175.

hebben, die meer dan anderhalve eeuw het universitair onderwijs in West-Europa heeft beheerst.

Literatuur

E. Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, Berlin-Leipzig 1927.

E. Moody, *The logic of William of Ockham*, London 1935.

G. de Lagarde, *Ockham et son temps*, Paris 1942.

L. Baudry, *Guillaume d'Occam*, Paris 1950.

R. Möller, *Ludwig der Bayer und die Kurie im Kampf um das Reich*, Berlin 1914.

William of Occam, *Tractatus de imperatorum et pontificum potestate*, ed. by C. Kenneth Brampton, Oxford 1927.

E. E. Stengel, *Avignon und Rhens*, Weimar 1930.

L. Baudry, *Le philosophe et le politique dans Guillaume d'Ockham*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 14, 209–230 (1939).

A. Hamman, *La doctrine de l'Eglise et de l'Etat chez Occam*, Paris 1942.

R. Scholz, *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico*, Leipzig 1944.

E. Emerton, *The Defensor Pacis of Marsiglio of Padua*, Cambridge (Mass.) 1920.

H. Otto, *Marsilius von Padua und der Defensor Pacis*, Histor. Jb. 45, 198–218 (1925).

R. Scholz, *Politische und weltanschauliche Kämpfe um den Reichsgedanken am Hofe Ludwigs des Bayern*, Zs. f. d. Geistesw. 1, 298–316 (1939).

E. Benz, *Die Kategorien des eschatologischen Zeitbewusstseins*. Studien zur Geschichtstheologie der Franziskanerspiritualen, DVLG 11, 200 vlgg. (1933).

dez., ,,Die Geschichtstheologie der Franziskanerspiritualen des 13. und 14. Jahrhunderts" *Zs. f. Kirchengeschichte* 52, 90 vlgg. (1933).

J. C. Huck, *Joachim von Floris und die joachitische Literatur*, Freiburg 1938.

EEN SOPHIALITURGIE BIJ DE OUDGELOVIGEN IN MOSKOU

DOOR

P. HENDRIX

Dordrecht

Het wordt steeds duidelijker, dat de ontwikkeling der nieuwere Mariologie in de kerk van Rome een der grote problemen is, welke de theologen in deze kerk bezig houdt. Duidelijk zijn er twee stromingen te onderscheiden, een zeer sterke, nogal luidruchtige groep, die men zou kunnen noemen de *Marianen* en daarnaast een kleinere, veelal ietwat schuchterder groep, die men misschien het best met het woord *traditionalisten* zou kunnen aanduiden. Eerstgenoemden roepen luide triomf na het onlangs afgekondigde dogma der *Assumptio corporalis*. Zij menen, dat, wat zij noemen: een nieuwe *ère mariale* is aangebroken. Nieuwe dogmata als *Regina universalis – Co=redemptrix – Mediatrix omnium gratiarum* zien zij in het verschiet. Men kan niet ontkennen, dat zij in brede kringen van de Romana de wind mee hebben. Men hoopt allicht in deze kringen door een Mariaanse volksvroomheid de greep op de brede massa terug te winnen. Maar ook in theologicis is het getij voor dit alles in de Romana niet ongunstig. Door middel van de moderne (of moet men zeggen: modernistische?) leer der dogmatische ontwikkeling[1]) meent men dit alles op theologische gronden te kunnen rechtvaardigen. Gemakkelijk en ook graag knoopt men aan bij eigenaardige, massale volkssentimenten, bij de sfeer, welke er hangt om Lourdes, Beauraing, Fatima en andere Mariale pelgrimsoorden. Ook de grote promotoren van Mariale congressen, exposities en manifestaties komen uit deze kringen voort. Gaat deze ontwikkeling verder, dan zal niet alleen de kloof met de kerken der reformatie steeds dieper worden, doch ook innerlijk dreigt de latente scheuring in de Romana tussen deze kringen en die der traditionalisten steeds duidelijker aan het licht te komen. De moeilijkheden, die de zeer traditionalistische Berlijnse pastoor ,wijlen dr. Johannes Pinsk nog onlangs op dit gebied van de kant der Marianen te ver-

[1] Men vindt de oude orthodoxe visie tegenover de modern roomse in dezen scherp getypeerd op blz. 231 van een artikel van O. Clément: ,,Notes sur le Temps'' in de *Messager de l'exarchat du patriarche Russe en Europe occidentale*, Paris 1957, no. 28.

duren heeft gehad, kunnen een voorsmaak geven van hetgeen men in de Romana nog kan verwachten.

De traditionalisten hebben het op dit gebied inderdaad vaak moeilijk. Doordat zij tegen de ongebreidelde Mariologie enigszins remmend optreden, heeft hun actie iets negatiefs. Hun kringen zijn veel kleiner, zij bereiken niet gemakkelijk de roomse massa, uit Rome zelf krijgen zij maar zelden steun, op Mariacongressen komen zij bijna niet aan het woord. Zij zijn veel stiller, voorzichtiger dan de anderen, maken daardoor vaak een enigszins hulpeloze indruk. Men zou hen iets als een ,,zwijgende kerk'' kunnen noemen. Bij de Marianen wekken zij de indruk min of meer protestants te zijn beinvloed. De meest extremen onder hen zou men kunnen noemen: non-conformisten in de kerk van Rome.

Men kan natuurlijk de vraag stellen, waarom de positieve invloed der traditionalisten niet groter is. Hier ligt inderdaad hun zwakke punt. Tegenover de theorie der dogmatische ontwikkeling, gelijk die ten huidigen dage in de Romana steeds meer ingang vindt, kunnen zij weinig argumenten stellen, louter ontleend aan de traditio. Wie deze theorie aanhangt, kan alles, wat nog ooit gedogmatiseerd zal worden, van te voren reeds billijken. Voor hem zijn de Hellenistische Vaders – deze onvolwassenen der jonge kerk! – minder verlicht dan de christenen der twintigse eeuw. De traditionalisten hebben maar van één kant positieve steun te verwachten: ex Oriente Lux!

Wel Mariaverering of geen Mariaverering? Een eenzijdige vraag, een twistpunt tussen Rome en de reformatie, waarop geen verstandig of verstandelijk antwoord is te geven, wanneer niet de orthodoxie haar licht zal laten schijnen over scholastisch-kerkelijke disputen in de sfeer van menselijk rationalisme. Gelijk zo vaak, staat ook hier de orthodoxie als glimlachende derde bij de kibbelende westerse theologen. Er is geen oplossing voor het rooms-protestantse dilemma over de Mariaverering, er is geen uitzicht voor de Mariologie in de Romana, wanneer men niet in het licht der orthodoxie Maria ziet als symbool van de kerk en van de goddelijke Wijsheid.[1]– Natuurlijk, wie sommige oude liturgische teksten van Mariafeesten in de Romana nauwkeurig beschouwt, hoort daarin nog Sophiamystiek naklinken. Helaas, het begrip voor de verborgen zin van deze teksten is slechts tot heel kleine kringen beperkt, de teksten zelf verdwijnen steeds meer en meer. Een sprekend voorbeeld van

---

[1]) Deze twee aspecten van de Mariafiguur heb ik uiteengezet in een artikel in de *Vox Theologica* 1956, blz. 69.

dit laatste is de verandering der liturgie van het oude feest der Dormitio op 15 augustus. De oude liturgie van dit feest was Sophianisch, de nieuwe is waardeloos apologetisch maakwerk. Ook in de nieuwere Mariologie verdwijnt, evenals in de vernieuwde Paaschritus, het mysterium. Het *corporalis* bij de *Assumptio* is typerend: alles moet gepreciseerd, verzakelijkt worden. Men vraagt naar *facta*, omdat men de *signa* of *symbola* niet meer verstaat. Naar orthodox besef is er veel meer sprake van het *signum Virginis*, dan van het *factum Mariae*. Het gaat in de kerk niet om feitelijkheden, maar om tekenen, symbolen of mysteriën. En waar er in kleine kringen der Romana inderdaad een zoeken is naar het *mysterium Ecclesiae* of *mysterium Virginis*, daar zal het licht hebben te schijnen niet van de kant van een Mariologie, die tot infantilisme dreigt te worden, maar van de kant van een gnostische of symbolische Mariologie, van de kant van een Sophiologie, gelijk deze nog in de liturgische teksten en opvattingen, vooral der Russische orthodoxie bewaard is gebleven.

Nog lang niet afdoende zijn alle Mariaanse teksten, gebeden en gezangen uit de orthodoxe liturgie vanuit deze gezichtshoek bestudeerd. Een merkwaardige vondst op dit gebied deed ik kort geleden in Moskou, toen ik in april 1958 aldaar in contact kwam met de kerk der Oudgelovigen.[1]) Hun kathedraal aan de oostelijke rand der stad is het middelpunt van een eigen hiërarchie naast de grote Russisch-orthodoxe kerk. Deze kathedraal is een museum van oude ikonen. Men vindt hier ook nog enkele reusachtige Sophia-ikonen uit de 17e eeuw, de tijd vóór het *Raskol* of schisma met de grote kerk. Heel de theologie uit Spreuken 8 en 9 is hier in kleur en lijn symbolisch zichtbaar gemaakt. In wonderlijk ritme en compositie is hier voorgesteld de hemelse geheimzinnige Vrouw, die als assistente den Schepper in den beginne heeft ter zijde gestaan, die van eeuwigheid af gezalfd is en die al spelende *geliturgeerd*[2]) heeft voor 's Heren aangezicht. Ge ziet ze daar als een prinses tronen op een wolkenzuil, gegrondvest in Sion en wonen in de geliefde stad. Ge ziet de haar gewijde bomen en bloemen, de ceder en de cypres, de palm en de rozenstruik. De tempel is er gebouwd, de maaltijd is er aangericht. Rondom, op de rand van de geweldige ikon en tussen de figuren in staan teksten uit Spreuken en het Wijsheidsboek, veelal half onlees-

[1]) Door een stipendium van de Nederlandse Organisatie voor Zuiver-Wetenschappelijk Onderzoek was ik in staat gesteld gedurende de maand april mij te wijden aan de studie der Oudgelovigen in Moskou.

[2]) Aldus in een welhaast onvertaalbaar geladen woord de Septuagint: ἐν σκηνῇ ἁγίᾳ ἐνώπιον αὐτοῦ ἐλειτούργησα· Sophia Sirach 24:10.

baar geworden door kaarsvet, olievlekken en overschildering. Restauratiewerk, hetwelk wordt geleid door de staatswerkplaatsen voor restaurering van oude ikonen in Moskou, zal hier zeker nog wel onvermoede schoonheid en wijsheid aan het licht brengen.

Dit keer was het echter een oud boek, hetwelk mij vele malen deed terugkeren naar dit heerlijke centrum van oudrussich kerkelijk leven. In de kerk wordt bewaard een oude bibliotheek van veelal nog geschreven muziekboeken; evenwel bevinden zich in deze bibliotheek ook oude edities der liturgieboeken, ten dele van vóór de kerkscheuring in het midden der 17e eeuw. De liturgie van 15 augustus is nog ongeveer die van de huidige orthodoxe kerk. Er is daar slechts sprake van een ontslapen, een heengaan, een opgenomen worden in heerlijkheid, niet van een *lichamelijke* opneming. Op mijn vraag, of hun viering op 15 augustus zich nog onderscheidt van de viering in de grote kerk, werd mij een oud boek getoond met een Sophiadienst, een dienst, die op die dag alleen nog maar gebruikt wordt in de kerken der Oudgelovigen of Oudritualisten. Deze dienst wordt niet meer herdrukt. Is er in een gemeente een exemplaar nodig, dan wordt de dienst uit het oude boek overgeschreven. De teksten leken ook mij de moeite waard ze over te schrijven en te vertalen. Een wonderlijk brok Mariologie of Sophiologie, volkomen onbekend ten onzent en waard om gekend te worden door roomse en protestantse theologie: Christus en de Maagd, Ecclesia en Wijsheid[1]) lopen hier dooreen.

Het is een boek in Slavische letters in 8°, zonder plaats of jaartal van uitgave op het titelblad. De rubrieken of aanwijzingen zijn, evenals in alle liturgische boeken,in rood gedrukt. Het eerste gedeelte bevat de dienst van 15 augustus ter ere van het Ontslapen van Maria, het tweede gedeelte een Sophiadienst. Op de laatste bladzijde is in handschrift vermeld: „deze dienst van Sophia, de Wijsheid Gods, is gedrukt in Novgorod.'' Daar er nergens iets van een jaar van uitgave is te vinden, kan men hier slechts naar gissen. Druk, papier en band doen vermoeden het midden van de 18e eeuw. De niet altijd gemakkelijke Slavische tekst (achter welke men hier en daar een – verloren? – Grieks orgineel vermoedt) geeft de volgende vertaling:[2])

---

[1]) Sophia is in zekere zin de *Moeder-Aarde* van de Logos. Vgl. Philo, *De migr. Abr.* 28: „het vaderland van de Heilige Logos, hetwelk is Sophia."

[2]) Ik ben mij bewust hier en daar gegist te hebben, waar de tekst voor mij niet duidelijk was. Deze zit vol met reminiscenties aan het boek der Spreuken en aan Sophia Sirach. Het boek geeft alleen de tekst der gezangen, geen muzieknoten.

Dienst van Sophia, de Wijsheid Gods, voltrokken op 15 Augustus.

O wonderbaar geheimenis! Gods eniggeboren Zoon en Woord wil wonen in de schoot der Maagd. Zonder zaad neemt Hij gestalte aan en Adam wordt van de vloek bevrijd. Laten wij bezingen, gelovigen, Gods verborgen Wijsheid, Sophia genaamd.[1]) Gegroet, vreugdevolle,[2]) de Heer is met u, Hij, die door u aan de wereld schenkt de grote barmhartigheid.

Grote en onuitsprekelijke kracht der goddelijk Wijsheid,[3]) heilswerkzaamheid en mysterie der Incarnatie, edele Sophia, ziel der maagden[4]) en rustplaats des Heiligen Geestes, heilige tempel van onuitsprekelijke heerlijkheid, gloeiende troon van Christus, onze God! In u heeft gewoond op een onuitsprekelijke wijze het Woord Gods, hetwelk uit u naar het vlees is geboren. Terwijl Hij onzichtbaar was en onuitsprekelijk en in zijn strik de eeuwige vijand, tegelijk met de mensen, heeft gevangen, heeft Hij dezen van de oude vloek bevrijd, terwijl Hij ons opnieuw daarheen heeft verheven, vanwaar wij waren gevallen.[5]) Wij bidden u, onze Vrouwe, Moeder-Wijsheid des goddelijken Woords,[6]) wij, die bezwaard zijn door vreselijke zonden, dat gij medelijden wilt hebben met ons en onze zielen wilt redden. Richt, als een barmhartige koningin, die haar kinderen bemint, uwe blikken naar uw volk en heb medelijden. Bescherm ons tegen de aanvallen en de verzoekingen, die ons bedreigen. Bewaar in vroomheid ongedeerd onze steden, waar nu uw naam wordt verheerlijkt.

Door een onuitsprekelijk bevel hebt gij opgenomen dengene, die droogvoets doorging[7]) en gij hebt de ontoegankelijke zee droog gemaakt. Gij hebt de Israëlieten, die vluchtten uit Egypte, gered en ik zing u een loflied. Wijsheid Gods, Sophia genaamd, red ons, uwe zondige dienaren![8])

,,Ik heb de Wijsheid doen wonen,'' heeft de schrijver der Spreuken

---

[1]) преименитая, eigenlijk: bijgenaamd.

[2]) обрадованная, blijkbaar verkeerde vertaling van κεχαριτωμένη (Luc. 1:28) = begenadigde, hier niet afgeleid van χάρις, maar van χαρά (радость).

[3]) Hier zijn dus samengebracht twee gestalten van de gnostische trias: Σοφία - Δύναμις - Εἰρήνη.

[4]) Iets als een Pythagoreesé Κόρη κόσμου.

[5]) Een oude eschatologische gedachte, die tot voor weinige jaren nog naklonk in het *Missale Romanum* op den Heiligen Sabbat vóór Paschen: ,,per Christum redeunt omnia in integrum, a quo sumpserunt principium'' (oratio post Prophetiam II), een gedachte, die geen genade heeft gevonden bij de roomse vernieuwers van de Paaschliturgie.

[6]) Wij zijn hier op de rand van oude gnostische heresie. Misschien de reden, waarom deze dienst niet in de liturgieboeken der Orthodoxe Kerk is opgenomen?

[7]) Het volk Israël.

[8]) Премудрость Божия, София преименитая, спаси ны, грешныя рабы своя! Deze bede komt als refrein telkens terug na een paar perikopen.

gezegd namens de Heer.[1]) Bij Mij is de raad, bij Mij de kennis, bij Mij, die Gods enige Zoon en Woord ben. Zij zegt: „Ik heb lief wie Mij liefhebben en wie Mij zoeken, vinden genade.[2])

God heeft de aarde gegrondvest door zijn Wijsheid; door haar heeft Hij ook de hemelen toebereid. Hij heeft de wolken uitgespreid als een kleed, Hij heeft het morgenlicht geschapen; de wachters van de hellepoorten, dit ziende, zijn angstig geworden.

Zoeken wij van ganser harte Gods Wijsheid, geïncarneerd door de allerzuiverste Maagd. Mogen onze voeten niet wankelen en laten wij niet vrezen de angstwekkende aanval der goddelozen, die zich op ons hebben nedergestort.

De Heer zal ons voorgaan op al onze wegen en Hij zal onze voeten bevestigen, opdat wij niet wankelen. Indien wij de Wijsheid verwerven, zal Hij ons ondersteunen en plaatsen op onze hoofden hemelse kronen.

Sophia, de Wijsheid Gods, verleent ons een heerlijke gave en zij leert ons een rechte weg te bewandelen. Indien wij dezen weg bewandelen, zullen wij niet struikelen en wij zullen onszelf bewaren voor het eeuwige leven.

Laten wij, wanneer wij neerslachtig zijn, zoeken Gods Wijsheid, Sophia genaamd en zij zal ons de blijdschap en de vreugde schenken. Zij zal ons voor alle tegenspoed bewaren en ons tonen den weg des levens.

Sommige vrouwen hebben de Wijsheid Gods gezocht en gewandeld in haar voetsporen. Wellustigen zijn kuis geworden en hebben haar duisternis in licht veranderd. Tirannen hebben zij beschaamd gemaakt en zij hebben geërfd het eeuwige leven.

Gods Wijsheid is buitenmate liefelijk; zij is het mysterie der heilsordening voor allen. Niets onder de hemelen is haar gelijk. Bewaren wij haar als de pupil onzer ogen en zij zal ons rust geven op de oordeelsdag.

God, die door zijn Woord in zijn onuitsprekelijke Wijsheid alles heeft geordend, Hij heeft haar in vrijmachtigheid Sophia genaamd, opdat wij het van de daken zouden verkondigen en opdat wij door haar genade en barmhartigheid zouden erlangen op de oordeelsdag.

De Wijsheid heeft gegrondvest de uiteinden der aarde, alles wat zich op haar bevindt alsook de hemelen der hemelen. Ons allen heeft zij geschapen. Door haar regeren de vorsten, de machtigen heersen over de aarde en de wijzen schrijven de gerechtigheid.

---

[1]) Spreuken 9:1. [2]) Spreuken 8:17.

Volkeren der aarde, eert Gods Wijsheid, Sophia genaamd, opdat gij immer zoudt heersen en leven; zij is het, die ons toont de weg des heils; maar degenen, die haar niet vereren, liggen in het diepste der hel.

,,Een valse maat is een gruwel in 's Heren ogen,'' zegt ons de minnaar der Wijsheid. Doch de gerechte maat is Hem welgevallig en de mond der vromen zal de Wijsheid zijn toegedaan.

Het beginsel der Wijsheid is het verkrijgen van een onwankelbaar geloof, opdat wij daardoor erfgenamen zouden worden der hemelse goederen. Laten wij geen slaap laten komen over onze ogen en zoeken wij Gods Wijsheid. Wijken wij niet af, noch ter rechter, noch ter linker zijde, opdat wij als een hert aan de strikken mogen ontkomen.

Laten onze ogen beschouwen de Wijsheid der Godsmoeder.[1]) In haar woont op onuitsprekelijke wijze het Woord Gods; uit haar heeft Hij het vlees aangenomen, uit haar is Hij geboren op onbegrijpelijke wijze. Vandaag is het koor der Apostelen voor haar begrafenis in de hemelen verenigd, zingende het stervenslied: Gezegend zij onze God, die uit u is geboren!

Komt vereren, o volkeren, Gods Wijsheid, Sophia genaamd, opdat zij ons nabij zij en vernietige de dienstbaarheid onzer zonden. Moge zij ons hoofd met een krans omringen en mogen wij door haar als werkzame bijen geëerd worden en immer verheerlijkt.

Orthodoxe volkeren, snellen wij henen naar de Wijsheid Gods en beschouwen wij deze wondervolle ikon van de allerreinste Godsmoeder,[2]) welke wij Sophia, Gods Wijsheid noemen, zij toch was de levende tempel van Gods Zoon en Woord; zij is het, die de harten verblijdt, want, in waarheid, de Wijsheid Gods is de heilswerkzaamheid van zijn mysterieuze inwoning. Wij beschouwen haar stralende verschijning als van een vuur; van haar toch is afkomstig het goddelijk vuur, hetwelk onze lichamelijke hartstochten verteert, hetwelk onze zielen verlicht en dezelve reinigt. Hij, door wie de Vader de engelen geschapen heeft, is de Wijsheid, het Woord, Hij wordt genoemd de macht, de uitstraling der heerlijkheid en het beeld van Gods zelfstandigheid.[3]) Nog eens: laten wij bidden en ons nederwerpen voor deze eerbiedwaardige ikon der Wijsheid (van de Godsmoeder).[4]) Laten wij haar vereren en met luider stem roepen:

---

[1]) Богородицы

[2]) De dienst vindt dus plaats voor een ikon der goddelijke Sophia.

[3]) Reminiscenties aan Hebr. 1:1–3.

[4]) De haken zijn van mij. Deze woorden misschien later ingevoegd?

,,O barmhartige Vrouwe, red uwe dienaren uit de aanvallen van de vijand, uit de bestorming der vreemdelingen en uit de burgerkrijg.[1]) Gij toch zijt de schenkster van alle goede gaven en de beschermster van al degenen, die in vertrouwen tot u komen."

Versterk mijn geest en mijn gedachten door uwe genade, o God, Vader almachtig, nu ik het waag te bezingen de beschermster der wereld, de Maagd, de smetteloze Bruid. Haar maagdelijke ziel hebt gij uw tempel genoemd en om wille van de incarnatie van uw Woord hebt gij haar ook Sophia, Wijsheid Gods, genoemd en in haar opdracht hebt Gij keizer Justinianus bevolen een kerk te harer eer te bouwen. Aan de goddelijke filosoof Cyrillus[2]) hebt gij een gezicht getoond, een uitverkoren Maagd, Sophia, Gods Wijsheid genaamd. Gij hebt haar voorgesteld met een gelaat als van een vuurgloed. Van haar ging uit het vuur uwer godheid, dat is uw eniggeboren Zoon, die onze lichamelijke hartstochten verteert. Gij hebt haar vleugels gegeven als die der onlichamelijke en hemelse Krachten.[3]) Op haar hoofd hebt Gij een koninklijke kroon gezet, in haar rechterhand een scepter gegeven, in haar linkerhand bevindt zich een verborgen en onbekend geheimenis, zelfs voor de engelen ondoorgrondelijk.[4]) Gij laat zien, dat de banden boven haar oren het engelachtige leven verbeelden en de plaats, waar uw Heilige Geest zijn rustplaats heeft gevonden. De gordel om haar middel is het hogepriesterschap.[5]) Haar voeten rusten op een rots, op dewelke Gij uw Kerk hebt gegrondvest. Gij laat zien, dat de ikon van uw Christus boven haar hoofd de nederdaling der hemelen[6]) verbeeldt en het mysterie van de heilswerkzaamheid der incarnatie, want Hij is vóór de eeuwen de Zoon uwer vaderlijke uitstraling en in de tijd is Hij geboren zonder zaad uit de smetteloze Maagd. Hij heeft in alles gedeeld in haar gelijkenis; daarom zingen wij dan ook allen, dat zij waarlijk de

[1]) Misschien wijst dit alles naar het Novgorod van de 16e eeuw; de ikon was het palladium van Novgorod.

[2]) Een andere naam voor keizer Justinianus.

[3]) Wat nu volgt is een beschrijving van de zogenaamde Sophia van Novgorod, waarvan zich verschillende specimina in de kathedraal der Oudgelovigen bevinden.

[4]) In een verklaring van de Sophia-ikon in handschrift (17e eeuw), aanwezig in de bibliotheek der Oudgelovigen, lees ik hierover: ,,In de linkerhand draagt zij een geschreven rol, waarin zijn ingegrift de onbekende en verborgen mysteriën van de traditie en van de Heilige Schriften (ego: τὰ ἄγνωστα καὶ ἀποκεκρύμμενα μυστήρια τῆς παραδόσεως καὶ τῶν θείων γραφῶν); Gods mysteriën immers zijn ontoegankelijk voor engelen en voor mensen, terwijl alleen de maagdelijkheid waardig is de openbaring ervan, voor zover dit mogelijk is, te ontvangen." *Ecclesia-Sophia* alleen kent de geheimenissen van de Schrift; zij ,,bewaart" de verborgen zin ervan (vgl. Luc. 2:51).

[5]) Exodus 28:4.

[6]) Ps. 18:10.

Wijsheid Gods is, de hemelse arke en tabernakel, de schenkster van alle goede gaven, de beschermster van allen, die in vertrouwen tot haar komen en die haar grote barmhartigheid inroepen.

De hand der uitverkorenen zal vastgrijpen Gods Wijsheid; deze toch is krachtiger dan goud en zilver. Zij roept vanaf de hoge muren en zit bij de versterkte poorten der stad en zij zegt tot ieder, de binnenkomt :verheug u met mij, gij, die mij zoekt!

Gij zijt erfgename geworden der heerlijkheid[1]) om wille van Gods Wijsheid. Deze is lengte van jaren en schenkt de jaren des levens. Zij is het ook, die de vrede geeft, zij beschikt over alle goede gaven, zij bewaakt voor ons de wegen des levens.

Hij, die de gerechtigheid beoefent, zal erven van Gods Wijsheid, Sophia genaamd, want hare borsten zijn beter dan wijn en de geur harer zalven is sterker dan al de reukwerken.[2]) Laten wij haar zoeken en lopen in haar voetspoor ,opdat zij ons geve oordeel en gerechtigheid.

Heer, gij hebt alles door uwe Wijsheid geordend, Gij hebt de aarde zich doen verheffen boven de afgrond naar uw welbehagen; Gij hebt de bergen geplaatst op de oeverloze wateren. Daarom bezingen wij u in onze hymnen: Alle werken des Heren, zegent zonder ophouden den Heer!

Sophia, Gods Wijsheid genaamd, aldus door de Heer zelf genoemd, geopenbaard door een engel aan keizer Justinianus bij de bouw van de wondervolle kerk, wij bezingen u in onze hymnen: Alle werken des Heren, zegent zonder ophouden den Heer!

De Heer heeft aan Israël bevolen de tabernakel op te richten en deze zorgzaam te bewaren. Hoewel vererenswaardiger is de levende tabernakel, gebouwd niet door Bezaleël,[3]) maar gevormd door God zelf en Sophia genaamd, in dewelke gewoond heeft het Goddelijk Woord zelf. Alle werken des Heren, zegent zonder ophouden den Heer!

De geestelijke wijnstok is de tempel van Sophia, Gods Wijsheid, dat is de schoot van de allerheiligste Godsmoeder; uit haar is voortgekomen het goddelijk vuur, hetwelk onze verderfelijke hartstochten verbrandt. Alle werken des Heren, zegent zonder ophouden den Heer!

Toen de keizer zich afvroeg, ter ere van wie hij de kerk Gods moest bouwen, verscheen een engel in de gestalte van een hoveling

---

[1]) Dit waarschijnlijk gezegd tot Maria.
[2]) Reminiscenties aan het Hooglied. [3]) Exodus 31:2.

aan de bewaker der werktuigen en zeide hem: „Ik bezweer u deze kerk te bouwen ter ere van Sophia, Gods Wijsheid; te harer eer zal zij gebouwd worden."

Toen de keizer van deze verschijning gehoord had, verheugde hij zich ten zeerste en begon met ijver de door God verlangde kerk te voltooien. Daarom ontving hij de kroon der Wijsheid en wordt dan ook genoemd de vroomste onder de keizers.

De eniggeboren Zoon en Woord Gods schiep, om wille van ons heil, voor Zichzelf een tempel in de schoot der allerheiligste Maagd Maria; aan deze Maagd gaf Hij de naam Sophia, Gods Wijsheid, dat is ziel der maagden. Daarom verheerlijken wij u allen als Godsmoeder. —

Hier geeft het boek als slot van de dienst de volgende formule:

Heer Jezus Christus, Zoon Gods, door de gebeden van uwe allerzuiverste Moeder, Sophia genaamd, Goddelijke Wijsheid en van al de heiligen, erbarm u onzer en red ons.

Daarna volgt er nog een slotgebed, hetwelk na de dienst vóór de ikon gezegd of gezongen wordt:

Gebed tot Sophia, de Wijsheid Gods.

Wijsheid Gods, ontoegankelijk en zeer vererenswaardig, Sophia genaamd, ziel der maagden, dat is: eniggeboren Zoon en Woord Gods, ontvang dit smeekgezang uit onze onwaardige en bezoedelde lippen. Want al is er ook geschreven: „Een lied van zondige lippen is niet welgevallig," toch is de moordenaar gered door één enkel woord, de tollenaar is gerechtvaardigd door één enkele verzuchting, de dochter van de Kanaänitische is genezen door één enkele bede van haar moeder. Want Gij, o Heer, die goed en menslievend zijt, Gij verlicht een iegelijk, die in deze wereld komt, Gij vergeeft de zonden der zondaren, Gij vervult met kennis degenen, die ervan verstoken zijn, Gij maakt wijs, wie dwaas is en aan de zielen, die smachten naar de zuivere onderrichting, geeft Gij uw leer te drinken als het levende water aan de Samaritaanse. Gij maakt kuis de wellustigen, Gij opent het paradijs voor den moordenaar, want Gij zijt de schenker van alle goede gaven en de beschermer van ons leven, Christus onze God en U brengen wij toe glorie en lofprijzing, eer en dankzegging, verheerlijking en aanbidding met uwen beginlozen Vader en uwen allerheiligsten en levenschenkenden Geest, met uwe allerheiligste en smetteloze Moeder, onze Vrouwe, de Godsmoeder en immer Maagd Maria, nu en immer en in de eeuwen der eeuwen. Amen.

Op de laatste bladzijde van het boek is in handschrift (met Russische letters; misschien uit het begin der 19e eeuw) nog het volgend gezang bijgeschreven:

Spoeden wij ons, gelovigen, naar de wonderbare ikon van Gods Wijsheid, de hemelse Koningin en Godsmoeder, Moeder van Christus, onzen God. Verhoor ons, uwe zondige en onwaardige dienaren, die in deze ure tot u bidden met zuchten en tranen, terwijl wij met vertedering roepen en met aandrang schreien: ,,Bevrijd ons van alle kwaad, o Koningin en geef ons uwe bescherming. Versmaad niet onze zuchten en tranen en bevrijd ons van onze benauwenis en verdrukking, want, zo gij dit wilt, kunt gij het. Wij hebben geen andere zo machtige voorspreker als gij bij uwen Zoon en onzen God, opdat Hij, om wille van u, redde onze zielen.''

Gods Wijsheid straalt in wondervolle glans, zij vervult met vreugde al degenen, die in vertrouwen tot haar komen en zij geneest de plagen onzer zielen en lichamen. En wij, terwijl wij haar ikon, lichtend als van vuur, beschouwen, vereren wij haar en zeggen: ,,Bevrijd ons, uwe dienaren, Schepper van het al, van alle gevaren, die ons omringen door de gebeden uwer allerreinste Moeder.''

Moskou, Paschen 1958

HET GESPREK

DOOR

H. DE VOS

Groningen

Er behoort een zekere moed toe, over het gesprek te schrijven. Het is immers een zeer oud onderwerp; zolang mensen bestaan hebben, zullen zij gesprekken gevoerd hebben. Mogen zij dat vele eeuwen lang op vrij primitieve wijze gedaan hebben, het is ook reeds eeuwen geleden, dat het gesprek tot een hoge graad van volmaaktheid is gebracht. Het is met name Sokrates, die de methode van het gesprek bewust en met grote bekwaamheid beoefende. Het zijn trouwens de Grieken in het algemeen geweest, die de kunst, gesprekken te voeren, hoog ontwikkeld hebben. Von Aster zegt er het volgende van. ,,Die Griechen sind die Meister der wirkungsvollen Rede und die Erfinder ihrer Kunst und Technik, der Rhetorik, sie sind die Schöpfer des mit Gründen und Gegengründen arbeitenden wissenschaftlichen Gesprächs und der Kunst und Wissenschaft der Dialektik''. Hij meent, dat dit samenhangt met de agonale trek van de Griekse geest.[1]) Aan de andere kant is het onderwerp actueel; er wordt zeer veel over het gesprek gesproken. Het woord is bijkans een modewoord geworden en dreigt tot een cliché-uitdrukking te verworden; het gebruik ervan roept zelfs meermalen een geamuseerde of ook een geïrriteerde glimlach op. Men verlangt b.v. van onze regering, dat zij een open gesprek met die van Indonesië zal voeren; men voert in de kerken kerkelijke gesprekken; ontmoetingscentra verrijzen het een na het andere; er bestaat zelfs een Nederlands Gesprekcentrum. Van het onderwijs, het voorbereidend hoger en middelbaar zowel als het hoger, wordt herhaaldelijk gevraagd, dat het minder docerend en meer in de vorm van een gesprek zal worden gevoerd. Enzovoort. Bovendien verheugen zich een aantal andere termen, die althans voor een deel dezelfde zaak als het woord gesprek aanduiden, in een druk gebruik, als daar zijn dialoog, communicatie, coëxistentie, ontmoeting en met-de-ander-zijn. Geen wonder, dat de zaak zelve telkens weer aan de orde is en men zich op het gesprek bezint. Geen wonder ook, dat het woord en de woorden, die ermee in verband staan, dikwijls ondoordacht gebruikt worden, zoals dat nu

---

[1]) E. von Aster, *Geschichte der Philosophie*, 11. Aufl., S. 34f.

eenmaal het lot van modewoorden is en dat dit weer de spotlust van kritische geesten oproept.

Het is gemakkelijk, over het aangeduide verschijnsel te spotten, maar daarmee heeft men aan de zaak zelve geen recht gedaan. Er mag een belachelijke kant zitten aan het vele spreken over het gesprek, maar aan welke menselijke bezigheid ontbreekt deze geheel? De blijspelschrijvers, die aan dit feit hun bestaan ontlenen, hebben het steeds wel geweten, dat ook de meest serieuze menselijke bedrijvigheid nog een belachelijk aspect heeft, niet op zichzelf, maar omdat het nu eenmaal steeds mensen zijn, die haar bedrijven en deze zich gemakkelijk belachelijk maken, juist als zij met zeer belangrijke zaken bezig zijn en wel vanwege de discrepantie, die er bijna steeds bestaat tussen de ernst van de zaak en het gebrek aan werkelijke ernst, waarmee de mensen zich met haar bezig houden. Al raillerende ziet men echter licht over het hoofd, dat het vele spreken over het gesprek toch voortkomt uit een diep verlangen en dat er een reële nood aan ten grondslag ligt. Het zijn de toenemende onderlinge vervreemding van groepen en personen, die min of meer duidelijk beseffen, dat zij toch bij elkaar behoren en de stijgende eenzaamheid, die tot de talloze pogingen tot gesprek drijven. Daarnaast, maar niet los ervan, steekt achter de hoge waardering voor het gesprek een andere kijk op de mens en op de overdracht van geestelijk bezit, dan men in de achter ons liggende periode meestal had. De tegenwoordige antropologie ziet de mens niet op zichzelf staan, maar heeft weer ontdekt, dat hij mens slechts is in relatie tot de ander en dat hij dus een gemeenschapswezen is. Ook heeft zij weer leren zien, dat de overdracht van geestelijke goederen niet alleen een zaak van het intellect, maar van de gehele persoon is. Herhaaldelijk wordt uitdrukkelijk gezegd, dat het wezenlijk voor de mens is, dat hij een gesprek kan voeren; ik citeer slechts enkele schrijvers. ,,Het menselijk leven grenst aan de absoluutheid door zijn dialogisch karakter... Niet door een relatie tot zijn zelf, maar door een relatie tot een ander kan de mens geheel en al mens worden''.[1]) ,,La communication est le fait humain fondamental. Bien plus, elle définit l'humanité: nous sommes d'autant plus hommes que s'accroît notre capacité de communication''.[2]) ,,Je suis l'homme du dialogue, celui qui naît du dialogue''.[3]) ,,Le propre de la communication, c'est de nous faire

---

[1]) M. Buber, *De vraag naar de mens*, 1957, blz. 88.

[2]) Roger Mehl, *La rencontre d'autrui, Remarques sur le problème de la communication*, 1955, p. 7. [3]) O.c., p. 14.

sentir combien le solipsisme est faux, combien l'homme est un être du dialogue et combien il est impossible de parler abstraitement d'une nature humaine, qui existerait en soi, à la manière d'une substance; l'homme n'accède à l'existence que devant son semblable, sous le regard de son semblable, dans la communication avec son semblable".[1]) „Im „dialogischen" Bezug wird die Person nach ihrem ganzen Sein ... wirklich und wird sie die Persönlichkeit".[2]) – Dat men van dit feit vroeger ook wel wist, blijkt uit de volgende uitlating van prof. van Peursen: „Steeds duidelijker wordt het Montaigne, dat de mens tot de samenleving behoort en dat zijn spreken ten diepste tweespraak is".[3])

Er is derhalve geen enkele reden, spottend of smalend of zelfs minachtend over de z.g. gespreksmanie te spreken. Wel is er reden, zich af te vragen, of degenen, die het woord en de verwante termen druk hanteren, zich van de inhoud, de consequenties en de onderstellingen ervan wel steeds voldoende bewust zijn. Uit de twijfel, of dit inderdaad het geval mag heten, is dit artikel geboren. Hierin wordt dus een poging gewaagd, na te gaan, wat het gesprek naar zijn wezen is en wat de onderstellingen en de consequenties ervan zijn. Dat de schrijver niet volledig kan zijn, is duidelijk; daartoe zou een omvangrijk boek nodig zijn. Het zal bovendien blijken, zoals trouwens reeds gezegd is, dat het gesprek een uiting van de gehele mens is, zodat een volledige behandeling van het gesprek een complete antropologie zou vragen. Het is de vraag, of deze reeds gegeven kan worden; schrijver dezes erkent in elk geval, daartoe niet in staat te zijn. Ook met dit artikel zal dus waarlijk niet het laatste woord gezegd zijn; het is geschreven in de hoop, dat het tot enige verheldering bij mag dragen.

Het lijkt een eenvoudige zaak te zijn, aan te geven, wat een gesprek nu eigenlijk is; wij voeren immers doorlopend gesprekken en wij zullen toch wel weten, wat wij doen. Bij nadere bezinning blijkt dit laatste evenwel een illusie te zijn; ook in dit geval, zoals zo vaak, blijkt het meest gewone en voor de hand liggende datgene te zijn, wat ons in werkelijkheid veraf ligt en vreemd is. Filosofen moeten trouwens deze omstandigheid prijzen; zij ontlenen er hun bestaansrecht aan. Filosofen en wetenschapsmensen in het algemeen zijn

---

[1]) O.c., p. 39.

[2]) Theodor Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, 1951, I, S. 280.

[3]) Prof. Dr. C. A. van Peursen, *Michel de Montaigne*, 1954, blz. 80.

lieden, in wie het vermogen tot thaumazein, zich verbazen, sterk ontwikkeld is, waardoor zij vragen voelen oprijzen, waar de meeste mensen zelfs geen problemen vermoeden. Een fysicus verbaast er zich b.v. over, dat zware voorwerpen altijd naar beneden vallen en hij vraagt naar de oorzaak van dit toch zeer gewone verschijnsel. Zo vraagt de filosoof naar het wezen en de mogelijkheid van het gesprek. Dat dit laatste geen eenvoudige zaak is, blijkt reeds hieruit, dat wij zeer verschillende vormen van menselijk mondeling verkeer met dit woord aanduiden. Er is een groot onderscheid tussen een gesprek van Sokrates met zijn leerlingen, een brillante conversatie in een 17de eeuwse Franse salon, een onderhoud tussen twee staatslieden, een pastoraal gesprek [1]), een praatje over het weer met de kapper, een gesprek in de trein over de miljoenenota, een theepraatje, een gesprek van twee ouders over de toekomst van hun kinderen en dat van twee verloofden over de vraag, of zij hun voorlopige verbintenis al of niet zullen verbreken, om maar enkele voorbeelden te geven van datgene, wat wij doorgaans een gesprek noemen. Dit kan inderdaad zeer verschillende vormen aannemen; het is onze taak, het wezenlijke in al deze vormen te vinden. Daarbij zal men moeten bedenken, dat het wezen ook hier tevens een normbegrip is, d.w.z. dat het ene gesprek het wezen aanzienlijk dichter zal benaderen dan het andere. Toegegeven moet worden, dat ook een gesprek in de eigenlijke zin van het woord nog verschillende vormen aan kan nemen. Een wijsgerig gesprek draagt nu eenmaal een ander karakter dan een pastoraal, een intiem onderhoud tussen twee gehuwden een ander dan dat tussen twee staatslieden. Al deze gesprekken moeten evenwel deel hebben aan het wezen van het gesprek. Wanneer zij dit niet doen, moet men er een ander woord voor kiezen. Slechts de nominalist ontkomt aan deze consequentie, maar hij is dan ook ontslagen van de poging, naar het wezen van *het* gesprek te zoeken.

In het bovenstaande is stilzwijgend verondersteld, dat een gesprek alleen tussen mensen gevoerd kan worden. Inderdaad is dat ook mijn mening, maar dit mag toch niet stilzwijgend en als vanzelfsprekend aangenomen worden. Het gewone spraakgebruik verzet zich immers reeds tegen een dergelijke opvatting, die een verenging van het begrip gesprek betekent. Wij spreken ook van een gesprek met een boek, een kunstwerk, de natuur, een situatie. Ik

---

[1]) Men zie hierover Dr. E. L. Smelik, *Het gesprek in de pastorale theologie*, Oratie, 1949.

meen echter, dat het begrip gesprek in al deze en dergelijke gevallen op analoge wijze gebruikt wordt, d.w.z. dat er naast overeenstemming ook en zelfs meer verschil dan overeenstemming tussen de beide grootheden is. Achter het boek en het kunstwerk staat steeds een mens, met wie het gesprek toch eigenlijk gevoerd wordt. Met de natuur staat het in zekere zin niet anders; daar staan wij zelf achter, wanneer wij met haar een gesprek voeren. Zij antwoordt op onze vragen, maar het zijn de vragen, die wij mensen haar stellen. Wel zegt men ook, dat de natuur vragen oproept, die de mens heeft te beantwoorden, maar dit is toch niet geheel juist gezegd; de natuur roept vragen op, maar zij doet het bij de mens en hij is het, die ten slotte de vragen stelt, zoals hij het ook is, die de antwoorden moet geven, op grond zeker van wat de natuur hem ,,zegt", maar het is toch de mens weer, die deze antwoorden geeft. Heinemann heeft in zijn laatste boek uitvoerig over de taal der natuur gesproken en het begrip gesprek nog verder uitgebreid, dan wij gewoonlijk doen; volgens hem wordt er binnen de natuur een gesprek gevoerd. Hij spreekt zelfs van het gesprek der elektrische golven [1]) en zegt ergens: ,,...so kann man die Welt als ein ungeheures Laboratorium ansehen, in welchem alle möglichen Kombinationen und Transformationen und alle möglichen wechselseitigen Abhängigkeiten und Frage-Antwort-Beziehungen zwischen den Elementen und denen aus ihnen gebildeten Körpern ausprobiert werden".[2]) Toch zegt hij ook zelf: ,,Spreche ich von der Sprache der Natur, so meine ich damit nur, nicht mehr, als dass die Naturvorgänge derart sind, dass auf bestimmte Reize bestimmte Reaktionen folgen".[3]) Hij geeft toe, dat het spreken van een taal der natuur slechts een analogie is, zij het naar zijn mening ook een analogia bene fundata.[4]) Inderdaad is het woord gesprek in dit verband in analoge zin gebruikt, wat ook betekent, dat wij het gebruik slechts kunnen verstaan, wanneer wij weten, wat het eigenlijke gesprek is, dat steeds tussen mensen gevoerd wordt. Dat de natuur op andere wijze spreekt dan de mens blijkt reeds hieruit, dat de natuur niet bedriegen kan.[5])

Wij zullen ons dus op goede gronden blijven bepalen tot het gesprek tussen mensen en nagaan, wat dit naar zijn wezen is. Als vanzelf zullen wij het begrip gesprek met spreken in verband brengen;

---

[1]) Fritz Heinemann, *Jenseits des Existentialismus*, 1957, S. 44.
[2]) O.c., S. 46. [3]) O.c., S. 47. [4]) O.c., S. 45.
[5]) Cf. Norbert Wiener, *The human use of human beings*, [2]1954, p. 188.

een gesprek is het spreken van twee of meer personen met elkander. Weliswaar is ook een gesprek in brieven mogelijk, maar dit is, evenals de schriftelijke dialoog, toch een secundaire vorm, die zijn mogelijkheid en zin ontleent aan het echte, d.i. mondelinge gesprek. Wij zien hier reeds een onderstelling van het gesprek opduiken, nl. de nabijheid van de gesprekspartners, hun samenzijn in letterlijke en lijfelijke zin. Voor een werkelijk gesprek moeten de deelnemers inderdaad samen zijn. Dat hangt hiermee samen, dat de taal in de zin van de gesproken woorden niet voldoende is voor een zo volledig mogelijke communicatie; nodig is ook, dat men de gebaren van de ander, zijn gelaatsuitdrukking, zelfs zijn gehele houding tijdens het gesprek ziet, waarbij vooral de onwillekeurige en vaak haast onmerkbare uitingen van geheel zijn lichaam van groot belang kunnen zijn. Wij spreken niet alleen met onze stembanden, maar met ons gehele lichaam; het is daarom, dat voor een gesprek de aanwezigheid van de partners van groot belang is. Het lichaam is in het gesprek van grote betekenis; het gesprek is niet alleen een geestelijke zaak, omdat de mens nu eenmaal niet alleen geest, maar ook lichaam is. Zelfs de geur van de ander kan van belang zijn. In een goed gesprek ontstaat dan ook een zeker fluïdum tussen de partners, dat voor het slagen van beslissende betekenis is. Buber zegt, dat het gesprek verloopt in een ,,Tussen''; hij bedoelt dat in geestelijke zin, maar het is ook waar in lichamelijke zin.[1]) Vandaar, dat wij ons iemand, waarmee wij in gedachten of op papier een gesprek voeren, ook graag voorstellen. Vandaar ook, dat sommige mensen een werkelijk gesprek schuwen, omdat zij de lichamelijke aanwezigheid van de ander, die in het gesprek zeer voelbaar wordt, moeilijk verdragen. Omdat het gesprek het samenzijn van de partners onderstelt, is ook het gesprek per telefoon van mindere kwaliteit dan dat van aangezicht tot aangezicht. Dat blijkt reeds hieruit, dat men door de telefoon gemakkelijker grof wordt en gemakkelijker onwaarheden debiteert, dan wanneer men de ander tegenover zich heeft. Met dat al blijft het waar, dat de taal het communicatiemiddel bij uitstek is voor bewust levende wezens, als de mensen zijn.

Aan de andere kant is een zekere afstand nodig; wanneer de deelnemers te dicht bij elkaar staan, in letterlijke en figuurlijke zin, is een echt gesprek onmogelijk. Ook in letterlijke zin, want wij verdragen de al te dichte nabijheid van een ander gewoonlijk niet. Wan-

---

[1]) O.c., S. 41 v.v.

neer deze al verdragen of zelfs gezocht wordt, zoals tussen twee gelieven, dan houdt het gesprek gewoonlijk op en gaat het dikwijls in iets anders over; men denke maar weer aan de twee gelieven. Dat een zekere afstand nodig is, geldt ongetwijfeld in ruimere zin. Daarom is ook een gesprek met zichzelf niet een eigenlijk gesprek. Men kan het voeren en zelfs luide en men voert het telkens, als men bij zichzelf overlegt; men denkt dan bij zichzelf, zoals wij zeggen. – Vreemd, zegt Wim Kan, dat een mens altijd bij zichzelf denkt en nooit eens bij de buren aanbelt en vraagt: ,,Mevrouw, mag ik bij u denken?'' – Dit is in zekere zin een verwonderlijke zaak en toch ook weer niet. Wanneer de mens bij een ander wil denken, dan is hij op een gesprek uit en denkt hij niet meer bij zichzelf. Aan de andere kant is het juist een van de kenmerken van de mens, dat hij bij zichzelf denken en met zichzelf een gesprek voeren kan. Hij kan zich verdubbelen en ik-zelf zeggen. Toch gelukt deze verdubbeling zelden voldoende en ontbreekt op deze wijze de afstand, die voor een echt gesprek nodig is. Het is zelfs zo, dat de mens pas tot denken bij en spreken met zichzelf komt, nadat hij met anderen heeft gedacht en gesproken. In deze zin gaat de dialoog aan de monoloog vooraf. ,,En tout cas, le monologue n'est pas le point de départ de la parole, il serait bien plutôt une chute au-dessous de son niveau normal, l'affirmation d'un repli ou d'une sécession... Le point de départ pour l'usage de la parole n'est donc pas le monologue, mais le dialogue. Tout monologue est le commencement de la folie, l'affirmation d'autrui est le commencement de la sagesse''.[1])

Men kan dus zeggen, dat spreken naar zijn oorsprong en bedoelen een samen spreken en dus een dialoog is. ,,Man würde sagen dürfen, dass eigentlich alles Sprechen des Menschen seiner Urgestalt nach Gespräch ist. Das will einfach sagen, es ist nie nur monologisches Sprechen. Sprechen hat nur einen Sinn, wenn es die Absicht in sich trägt, eine Aussprache zu sein, die Antwort weckt. Es will gehört werden. Und das Zeichen wirklichen Gehörtwerdens ist eben die Antwort, die unserer Rede folgende Gegenrede. Das verstehen wir unter dem Begriff des Gesprächs''.[2]) Dat betekent niet, dat alle spreken reeds dialoog is, maar dat het spreken pas dan tot zijn ontplooiing komt en echt spreken wordt, wanneer het dialogisch is. De tweede persoon is zeer wezenlijk voor het gesprek. ,,...: l'autre exerce sur moi une véritable direction de conscience, qui, par delà

[1]) Georges Gusdorf, *La parole*, 1953, p. 94 s.
[2]) Eduard Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge*, 1954, S. 96.

l'échange des propos, constitue une véritable collaboration. La deuxième voix ne se borne pas à un rôle d'accompagnement ou d'écho. Elle se fait l'éducatrice de la première, pour l'apprentissage de la coexistence".[1]) De betekenis van de ander of de anderen reikt echter nog dieper, dan in het bovenstaande gezegd is. Spreken en denken toch zijn nauw met elkaar verbonden, zoals trouwens reeds bleek. Daarom is het spreken niet alleen, maar juist het gesprek voor het geestelijk leven van beslissende betekenis. „Geistige Fähigkeiten entwickeln sich einzig, indem sie sich ausdrücken. Denken ist Sprache und Sprache äussert sich im Gespräch. Nun scheint es wohl, dass heute mehr als je gesprochen oder geredet wird. Aber mit diesem Sprechen hat es seine eigene Bewandtnis. Ich denke nicht vor allem daran, dass die Erziehung zur Sprache, die den Kern des europäischen Humanismus gebildet hat, seit 150 Jahren zunächst in Deutschland und selbst in Frankreich in Misskredit geraten ist. Ich meine vielmehr, dass die freie Aussprache über Dinge, die dem Menschen unwillkürlich angehen, und vor allem den jungen Menschen, ehe sie im Trott eines Berufes begriffen sind, aus der Übung kommt." De schrijver noemt dan verschillende levensvragen en vervolgt aldus: „Man muss mit ihnen umgegangen sein, nicht bloss in der verschlossenen Brust, sondern im vernünftiger und zugleich passionierter Auseinandersetzung mit Anderen und in dem Bewusstsein, dass die Einrichtung des eigenen Lebens davon abhängt".[2])

Het is dus zo, dat niet alleen door het woord, dat men ontvangt, maar ook door het woord, dat men spreekt, het persoonlijk geestelijk bezit en dus de persoon zelf gezuiverd, verdiept en verrijkt wordt. Expressie en communicatie zijn in de taal ten nauwste met elkaar verbonden. Bovendien is expressie nog wel iets meer dan de uiting van iets, dat kant en klaar bereid ligt en door de uitdrukking geen verandering ondergaat. Integendeel verandert de uitdrukking het uitgedrukte vaak diepgaand; de mens drukt zijn gedachten, gevoelens en verlangens niet slechts in de taal uit, maar denkt, gevoelt en verlangt ook door middel van de taal en zelfs denkt, gevoelt en verlangt deze voor hem. Expressie brengt een verandering in het uitgedrukte mee, ten goede en soms ook ten kwade. Niet alleen, dat de uitdrukking steeds gebrekkig is, maar de mens zegt dikwijls

---

[1]) Georges Gusdorf, O.c., p. 95.
[2]) Max Hochheimer, in R. Guardini u. A., *Die Verantwortung der Universität*, 1954, S. 82f.

onwillekeurig iets anders dan hij bedoelt. Het is dan feitelijk de communicatie zelve en niet de expressie op zichzelf, die het minder worden bewerkt. Er zijn gesprekken waardoor men minder en niet beter wordt. Dat blijft waar, ook al behoeven wij met Thomas a Kempis in zijn *Imitatio Christi* Seneca niet na te zeggen: ,,Zo dikwijls ik onder mensen geweest ben, ben ik altijd minder thuis gekomen'' (I. 20) en met hem te verzuchten: ,,Ik wenste wel, dat ik meer gezwegen had en dat ik niet onder mensen geweest ware'' (I. 10). Het kan trouwens in de loop van het gesprek ook gebeuren, dat men bemerkt, dat men minder is, dan men denkt. Men kan dat bemerken door de ander, maar eveneens, doordat men genoodzaakt wordt, zich uit te spreken en dus aan de dag te brengen. Een gesprek kan ook ons aan onszelf onthullen.

Het is echter niet waar, dat de mens geestelijk gevormd wordt alleen door het gesprek, men verwerft zijn geestelijk bezit ook en niet in de laatste plaats door voor zichzelf, in stilte, op te nemen, te overleggen, te verwerken en na te denken. Het gesprek onderstelt de stilte, het zwijgen en de eenzaamheid; wie nooit eenzaam geweest is, kan ook niet tweezaam zijn en wie nooit waarlijk gezwegen heeft, kan niet een goed gesprek voeren. ,,Alle entscheidenden Schlachten werden im Innenreich der Person geschlagen. Es geziemt den Christen nicht, sich durch das Säbelgerassel und den Theaterdonner der äusseren Welt den Blick abschalten zu lassen von der wachen Beobachtung der inneren Kämpfe. Von ihrem legitimen Austrag hängt es ja ab, ob offene Menschen entstehen, die fähig sind zur Kommunion mit Gott und zur Kommunikation mit ihren Feinden oder ob geschlossene Typen geprägt werden, die in sich Gettos sind und die deshalb die Aussenwelt gestalten als Gettos: in Nationalstaaten, Konfessionspartein, philosophische Systemen – alle als Monaden ohne Fenster, alle ohne das Wort, ohne die Gabe des Gesprächs, das immer Gespräch mit dem Gegner, mit dem Feind ist – ein Gespräch, das primär zu unterhalten ist... in der eigenen Brust''.[1]) Het komt mij voor, dat Heer de betekenis van de ander, de gemeenschap en de communicatie onderschat, maar toch verdienen zijn opmerkingen ter harte genomen te worden. Alleen moeten wij dan wel spijtig constateren, dat onze tijd niet gunstig is voor de onderlinge vorming en dus voor het gesprek.

---

[1]) Friedrich Heer, *Begegnung mit dem Feinde*, 1955, S. 28f.

Het gesprek is dus een spreken van twee of meer personen met elkaar. Zij treden daardoor met elkaar in communicatie, d.w.z., zij delen aan elkaar iets mede. De mededeling is constitutief voor het gesprek en eigenlijk reeds voor de taal, die, zoals wij gezien hebben, oorspronkelijk dialoog en geen monoloog is. De mededeling mag echter niet eenzijdig zijn. Iemand, die doceert, voert geen gesprek. Ik denk aan het gewone college, de gewone lezing of les, ook wanneer van haar niet geldt: „Wenn Alles schläft und Einer spricht, Den Zustand nennt man Unterricht". Natuurlijk zal de docent zich richten naar zijn hoorders en hun willekeurige en onwillekeurige reacties, maar de hoofdzaak is toch, dat hier een verhouding is van leraar en leerling, waarbij de leraar uit zijn kennis meedeelt aan de leerling, die deze opneemt in zich of in zijn dictaatcahier. Voor een gesprek is nodig, dat er actie en reactie is en dat de woorden en gedachten heen en weer gaan. Een gesprek draagt steeds een dialogisch karakter. Hoe onmiddellijker actie en reactie op elkaar volgen, hoe beter aan de eisen van het gesprek voldaan wordt, een oorzaak te meer voor het feit, dat het mondelinge gesprek van mens tot mens het wezen van het gesprek het dichtst benadert.

Zal een gesprek zinvol zijn, dan moet er, zoals wij zagen, overeenstemming èn verschil, nabijheid èn afstand, ook in geestelijke zin, tussen de deelnemers zijn. „Nader is dit het bijzondere van het woord, dat er zowel distantie als gemeenschap in gefundeerd is," [1]) zoals het beide ook onderstelt. Men zou ook kunnen zeggen, dat een gesprek dialectisch verloopt, dit woord in ruime zin genomen als het anderszijn in gelijkheid van de wederzijdse mededeling. Alleen wanneer aan deze voorwaarde voldaan is, kunnen de deelnemers er eveneens zichzelf verrijken, corrigeren en verdiepen. Tot de gelijkheid behoort niet in de laatste plaats, dat de mededeling, die de partners elkaar doen, op hetzelfde onderwerp betrekking heeft. Wij kennen alle wel de hopeloze discussies, waarin de deelnemers volkomen langs elkaar heen praten, omdat zij over verschillende zaken spreken, hoewel zij dezelfde woorden gebruiken. Het omgekeerde komt trouwens ook voor, nl. dat men voor dezelfde zaak verschillende woorden gebruikt. De gestelde eis sluit verder in zich, dat de gesprekspartners op de besproken zaak ongeveer dezelfde kijk hebben, d.w.z., dat zij het over het wezen ervan eens zijn. Wanneer twee personen b.v. over het huwelijk spreken, maar de een ziet het

---

[1]) Dr. G. Brillenburg Wurth, *Gestalten der liefde*, 1953, blz. 86.

louter als een biologische aangelegenheid, terwijl de ander het beschouwt als een band door God gelegd, dan spreken zij in de grond over twee verschillende zaken. Verder behoren de deelnemers dezelfde zaak van dezelfde kant te benaderen, of anders gezegd, zij moeten uitgaan van gelijke onderstellingen en van hetzelfde standpunt en haar beoordelen volgens dezelfde beginselen. Wanneer b.v. verschillende personen over de oorlog spreken, maar de een benadert hem van politieke, de ander van zedelijk-godsdienstige, de derde van geschiedfilosofische en weer een ander van nog een andere kant, dan dreigt een heilloze verwarring. ,,Pour discuter il faut être d'accord'' blijft een waarheid. Mensen, die het volslagen oneens met elkaar zijn, kunnen hoogstens een gevecht met woorden voeren, maar zelfs voor een zinvol gevecht is nog een zekere mate van overeenstemming nodig, zoals b.v. het duel toont. Een gesprek is een vorm van samenwerking, maar deze eist, dat men niet slechts een gemeenschappelijk doel, maar ook bepaalde onderstellingen gemeen heeft. Lopen de overtuigingen te ver uiteen, dan kunnen de deelnemers slechts mening tegenover mening stellen, zonder tot een werkelijk sprek te geraken. Men denke slechts aan vele ,,gesprekken'' over moderne kunst. De partners moeten derhalve een deel objectieve geest gemeen hebben, of, anders gezegd, samen deel hebben aan een deel objectieve geest. Men kan dezelfde gedachte ook nog anders uitdrukken. Wanneer elk mens in een wereld en zelfs in zijn wereld leeft, zoals de fenomenologen ons telkens weer met nadruk verzekeren, en wanneer deze wereld de geestelijke, dus die van de waarderingen, emotionele reacties, idealen, denkbeelden, enz. omvat, dan kan er slechts een gesprek ontstaan, als de verschillende werelden van de deelnemers althans voor een deel samenvallen. ,,Gesprek is mede-deling van een in principe gemeenschappelijke wereld''.[1])

Wanneer zij geheel samenvallen, is een gesprek onmogelijk geworden. De afstand en de ongelijkheid, nodig voor een gesprek, zijn dan opgeheven. Verder spreken is overbodig geworden en mondt uit in zwijgen. Het kan gebeuren, dat twee mensen innig met elkaar verbonden zijn en elkaar zo goed kennen, dat zij aan veel woorden weinig behoefte hebben, omdat zij elkaar door een enkel woord en misschien wel zwijgend verstaan. In een goed huwelijk, waarin aanvankelijk veel gesproken en misschien zelfs wel veel getwist werd, kan op den duur een dergelijke verhouding ontstaan. Op zulk een

[1]) Dr. J. H. van den Berg, Het gesprek en de bijzondere aard van het pastorale gesprek, *Theologie en Practijk*, X, blz. 169.

situatie slaat de bekende anekdote van het bezoek van Tennyson bij Carlyle. Toen zij de gehele avond zwijgend bij elkaar gezeten hadden, liet Carlyle zijn gast gaan met de woorden: „We had a grand evening; please do come back very soon". Een dergelijk gevuld zwijgen veronderstelt echter vele diepgaande en vruchtbare gesprekken, die tot een grote mate van overeenstemming hebben geleid. Hoe ver men in dit opzicht komen kan, is niet van te voren te zeggen; dit hangt van de personen af en van de moeite, die zij zich getroosten. Het is zeer wel mogelijk, dat mensen, die aanvankelijk zeer ver van elkaar af stonden, toch ten slotte dicht tot elkaar naderen, zoals ook omgekeerd mensen steeds verder uit elkaar kunnen groeien.

Dat niet alleen een hoge mate van ongelijkheid, maar ook een grote mate van gelijkheid de mogelijkheid tot een gesprek opheft, maakt, dat men in een zeer homogene groep van mensen zeer moeilijk tot een gesprek komt. Hoogstens kan het strijdinstinct of, als men wil, de agonale behoefte tot disputen over ondergeschikte kwesties drijven. Deze disputen kunnen evenwel gemakkelijk onbeslist blijven, omdat men het over de belangrijkste vragen eens is. Daarbij behoeven de onderstellingen, die men gemeen heeft, niet bewust te zijn; zij zullen zich zelfs naar alle waarschijnlijkheid te sterker doen gelden, naarmate zij meer vanzelfsprekend aanvaard worden. Men zou in dit geval van een voorbewuste overeenstemming kunnen spreken, terwijl deze in het geval van Tennyson en Carlyle bovenbewust was, waarbij men de uitdrukkingen voor- en bovenbewust in betrekkelijke zin dient te verstaan, aangezien steeds een mate van bewustheid aanwezig is. Dergelijke homogene groepen worden evenwel zeldzaam in onze wereld, zoals ook het geval van Tennyson en Carlyle tot de uitzonderingen behoort. Daardoor wordt evenwel het gesprek mogelijk èn noodzakelijk. Dit onderstelt nu eenmaal naast gelijkheid ongelijkheid, naast samenzijn afstand, naast eenzijn anderszijn van de een t.o.v. de ander. Geen van beide termen van de relatie kan gemist worden en ook in zoverre vertoont het gesprek een dialectisch karakter. Het element van vreemdheid ontbreekt nooit geheel en is gewoonlijk zelfs groot, omdat elk mens anders dan de andere en dus tot op zekere hoogte vreemd voor de andere mens is. Daarom zal een gesprek zelden geheel tot zijn doel komen; de afstand verdwijnt zelden of nooit geheel. Hij kan blijven en zelfs groter geworden zijn. Toch kan het in andere opzichten de betrokkenen dichter tot elkaar gebracht hebben. Eigenlijk moet men

zeggen, dat een goed gesprek de deelnemers steeds dichter tot elkaar brengt, ook al worden zij het niet eens. Zij hebben elkaar toch beter leren kennen en waarderen; zij blijven ook meer open voor elkaar staan. Dit hangt met de gehele aard van het gesprek samen,

Er moet tenslotte nog een zekere mate van gelijkheid gegeven zijn, zal een gesprek slagen. Wanneer een gesprek een vorm van samenwerking is, dan moeten de krachten van de deelnemers, wat het onderwerp van het gesprek betreft, vrijwel aan elkaar gelijk zijn. De partners moeten m.a.w. aan elkaar gelijkwaardig zijn. Wanneer zij te ongelijk zijn, ontstaat weer een verhouding van leraar en leerling, die een echt gesprek uitsluit.

Er moet voor een gesprek tussen de deelnemers derhalve gelijkheid èn ongelijkheid, nabijheid èn afstand, verschil van mening en overeenstemming zijn. Dit is evenwel gemakkelijker gezegd dan geconstateerd, want de vraag rijst, hoe zij weten van de overeenstemming en het verschil. Zij kunnen zich alleen in woorden uitdrukken en verstaanbaar maken, maar of zij met de woorden hetzelfde bedoelen, weten zij niet. Wij stuiten hier op de moeilijkheden van het verstaan en van de taal. Wanneer wij met elkaar een gesprek voeren, bemerken wij, dat deze spoedig tekort schiet, in het bijzonder, wanneer zij niet-concrete zaken aan moet duiden. In de eerste plaats drukt de taal nooit volledig de bedoeling van de spreker uit, ook al beheerst hij haar nog zo goed. De taal blijft een gebrekkig uitdrukkingsmiddel. ,,Spricht die Seele, so spricht, ach schon die Seele nicht mehr'' (Schiller). ,,A notre sens, ce pourrait être une loi générale du langage de porter plus loin qu'il ne dit.'' [1]) Vandaar, dat men in zijn spreken gemakkelijk blijft beneden zijn bedoeling. Duméry spreekt van de ,,loi de retombée'' [2]).

De oorzaak is de volgende. ,,Par définition, la chose signifiée est d'un ordre supérieur à celui de ses signes; il est très difficile de se tenir consciemment au niveau du plan supérieur, qu'on ne voit pas, tandis que le plan expressif, qui lui est subordonné, reste accordé à la perception et à l'action''.[3]) Het is onvermijdelijk, dat men met de uitdrukking beneden de bedoeling blijft, juist op grond van de eerst geciteerde uitspraak van Duméry. Daarbij komt in de tweede plaats, dat wij verschillende talen plegen te spreken, ook al drukken wij ons schijnbaar in dezelfde uit. Wij verstaan meermalen

[1]) Henri Duméry, *Philosophie de la religion*, I, 1957, p. 123.
[2]) O.c., p. 127. [3]) O.c., p. 126.

onder letterlijk dezelfde woorden iets verschillends. Het woord vrijheid b.v. heeft een zeer verschillende betekenis in de mond van een 19-eeuwse liberaal, een Marxist, Luther, Erasmus, een Indonesiër, een nationaal-socialist, een existentialist, iemand, die zich bezig houdt met het probleem van de vrije tijdsbesteding, een schooljongen, die naar de vacantie verlangt en een gevangene. Bovendien verbinden zich bij de verschillende mensen met dezelfde woorden verschillende associaties, ook al bedoelen zij dezelfde zaak. Het woord gevangenis zal daardoor bij een ex-politieke gevangene een geheel andere betekenis hebben dan voor iemand, die voor een zwaar misdrijf gevangen gezeten heeft, ook al zijn zij in dezelfde gevangenis geweest. Dit maakt ook, dat zich met dezelfde woorden zeer verschillende gevoelens verbinden, zo zelfs, dat het daardoor tot andere woorden kunnen worden. Het woord automatisering betekent voor een ondernemer geheel iets anders dan voor een oudere arbeider. Het maakt op een Nederlander bijna steeds een eigenaardige indruk, door een Duitser in een brief met „lieber Freund'' aangesproken te worden. Dit alles maakt, dat het dikwijls zeer moeilijk wordt, elkaar te verstaan en een gesprek met elkaar te voeren.

Hoe dit echter ook zij, er worden gesprekken gevoerd en wij gaan verder met onze vragen te stellen. Het gesprek bleek wederzijdse mededeling te zijn en vanzelf rijst de vraag, wat meegedeeld wordt. Als wij denken aan de vele en zeer verschillende gesprekken, die gevoerd worden, zijn wij geneigd te antwoorden: alles, wat mensen beweegt. In de eerste plaats zijn dat feiten; onze gesprekken zijn vol van feitelijke mededelingen. Het is evenwel duidelijk, dat over feiten op zichzelf niet een echt gesprek kan ontstaan; feiten kan men vermelden en de ander kan van deze mededeling kennis nemen, maar van een heen en weer gaan van het woord kan geen sprake zijn. Hoogstens lokt een feitelijke mededeling een enkele of ook meer vragen uit, ter verheldering of ter bevestiging, maar wanneer deze vragen naar genoegen beantwoord zijn, eindigt het gesprek; vele gesprekken vinden dan ook een spoedig einde. Nu behoeven de mededelingen evenwel niet betrekking te hebben op feiten in de zin van een objectief vaststelbaar gebeuren, b.v. de gezondheidstoestand van de familieleden, de opening van een nieuwe winkel of een verkeersongeval. Men kan elkander ook zijn denkbeelden, inzichten, gevoelens, idealen, verwachtingen, overtuigingen, enz. mededelen. Met dit alles kan men nog blijven in de sfeer van de feitelijke mede-

delingen; dit geschiedt, wanneer het inderdaad alleen te doen is om mededeling. De bedoeling van het gesprek is dan elkander beter te leren kennen, waarbij dikwijls verondersteld is, dat de deelnemers aan het gesprek representatief zijn voor een groep van mensen. Deze gesprekken kunnen een grote waarde hebben; het is belangrijk, dat de verschillende leden van een gemeenschap en dat de verschillende groepen daarbinnen elkaar leren kennen en verstaan. De mogelijkheid tot samenleven wordt bevorderd, wanneer de vreemdheid, die er nu eenmaal tussen mensen bestaat, zoveel mogelijk wordt opgeheven. Vandaar dat het Nederlands Gesprekcentrum in ons verdeeld volk een belangrijke functie vervult.

Toch is het gesprek, waarop in het voorgaande gedoeld is, nog niet het ware gesprek. De deelnemers blijven daarin, die zij zijn, behalve dat hun kennis van elkaars geestelijke wereld verrijkt en gezuiverd wordt. Nogmaals, dit is belangrijk, ook in zijn praktische consequenties; het wederzijds begrip en verstaan, de onderlinge waardering en daardoor ook de mogelijkheid van samenwerking worden er groter door. Toch stelt een echt gesprek zijn doel hoger; het beoogt niet slechts verheldering van inzicht in de denkbeelden van de ander, maar wil dat beide hun inzichten, die zij voor zichzelf hadden, zullen herzien. Het gesprek in de eerstbedoelde zin heeft ten doel mededeling; de een deelt de ander, zoal geen feiten in engere zin, dan toch zijn inzichten mede. Hij heeft evenwel niet de bedoeling de ander te overtuigen, noch is hij bereid, zelf overtuigd te worden. M.a.w., beide blijven, die zij zijn. In een echt gesprek daarentegen willen de deelnemers overtuigen en overtuigd worden. Zij willen niet blijven, die zij waren, maar zijn bereid, anders te worden. Natuurlijk moet de bereidheid bij alle deelnemers aanwezig zijn. Op deze wijze wordt een gesprek echt vruchtbaar. Het voorbeeld van een dergelijk gesprek vormen de Sokratische gesprekken. Zo een gesprek zal in beginsel pas eindigen, wanneer de partners elkaar overtuigd hebben en het eens geworden zijn. Nu zal dit doel in zeer vele gevallen niet bereikt worden; de deelnemers worden het niet met elkaar eens. Het kan zelfs gebeuren, dat zij in de loop van het gesprek bemerken, dat zij het minder met elkaar eens waren, dan zij dachten of dat zij verder uit elkaar geraken; het gesprek kan ook scheiden. Thurneysen drukt zich in dit verband zelfs zeer kras uit. „Das Miteinandersprechen ist vielmehr nur der Beginn und die Bekräftigung der Entdeckung, dass wir uns zunächst *nicht* verstehen. Oder ist es nicht so, dass einem gerade im Sprechen und Angesprochen werden erst klar wird,

wie fremd einem der Andere ist, mit dem man redet, wie anders man selber ist als er? Kann man überhaupt den Anderen als den von einem selbst unterschiedenen Menschen anderswo entdecken als im Gespräch, das seine Andersheit aufdeckt? Aber so wird das Gespräch zum Ort, wo man selber einsam wird. Indem man spricht, grenzt man sich gegenseitig ab, man „setzt sich auseinander", wie unsere Sprache so treffend sagt".[1]) Aangezien vervreemding gemakkelijk tot vijandschap leidt, kan het gesprek tot een gevecht worden. „Maar zou het niet verstandiger zijn niet te zeggen: het doel van de taal is communicatie, maar: het doel van de taal behoort communicatie te zijn?... heeft communicatie vaak het karakter van een gevecht en niet van een spontane ontmoeting der geesten. Het zich uitdrukken in communicatie heeft de ander nodig, maar kan evengoed de ander vernietigen".[2]) Men verwarre het gevecht met woorden niet met het twistgesprek; in het laatste is nog de bereidheid aanwezig, zich te laten overtuigen.[3]) In elk geval is het gevecht niet het normale gesprek, hoe vaak het ook voor mag komen, evenmin als het gesprek, dat de onderlinge vreemdheid aan de dag brengt en accentueert, hoe veel frequenter nog dergelijke gesprekken mogen zijn. Het echte gesprek doelt op verbinding, eenwording in de zin van het-eens-worden, hoe zelden dit doel ook bereikt mag worden. Wie zich bekommert om de waarheid en aan wie de ander ter harte gaat, kan zich bij diepgaand verschil van mening niet blijvend neerleggen, ook al zal hij om praktische redenen dit moeten doen. Pas wanneer de partners het eens geworden zijn, heeft het gesprek zijn wezenlijke afsluiting gevonden. Het gesprek heeft m.a.w. tot doel het zwijgen, maar niet het noodgedwongen of berustende, maar het vervulde zwijgen.

Zal dit doel bereikt worden, dan moeten evenwel een aantal voorwaarden vervuld worden, die weer even zovele onderstellingen van het gesprek zijn. Een ervan is deze, dat deelnemers aan het gesprek ervan overtuigd zijn, dat er een algemeen geldige waarheid is en dat deze ook op een of andere wijze te vinden is. Relativisme, scepsis en subjectivisme maken een echt gesprek onmogelijk en in de grond overbodig. Zij maken, dat men in het gesprek niet verder komt dan tot de uiteenzetting van de wederzijdse standpunten. Verder is ook

---

1) Eduard Thurneysen, O.c., S. 105.
2) Dr. H. Kraemer, *Communicatie, een tijdvraag*, 1957, blz. 80.
3) Cf. Dr. M. A. Beek, *Het twistgesprek van de mens met zijn God*, Oratie, 1946.

nodig, dat men overtuigd is van de macht der waarheid over de mens en eveneens, dat er in de mens de mogelijkheid niet alleen, maar ook de bereidheid aanwezig is, zich aan de waarheid gewonnen te geven. Wanneer men meent, dat de waarheid machteloos is tegenover de dwaling en de leugen of dat in elk geval de mens door en door verleugend of op zijn minst een principieel dwalend wezen is, zal men het zoeken naar de waarheid niet eens beginnen en zeker geen gesprek voeren. Dat wij dit laatste toch telkens weer doen, toont aan, dat wij niet zo pessimistisch zijn over de mens en zijn mogelijkheid en verlangen, de waarheid te leren kennen, als het wel eens lijkt. In elk geval onderstelt het gesprek deze laatste wel. Daaruit volgt nog weer een andere onderstelling, nl. het besef, dat samenwerking nodig is, om de waarheid aan het licht te brengen. Dit onderstelt weer, enerzijds, dat een mens nooit in het volledige bezit van de waarheid is, maar slechts een deel en misschien wel een gering deel bezit, welk bezit vermengd is met veel dwaling en leugen en anderzijds, dat een mens nooit geheel verstoken is van enig bezit van de waarheid en nooit geheel dwalend en verleugend is. Wie meent in het bezit van de waarheid te zijn, voert geen gesprek, maar doceert alleen; hij deelt de waarheid mede. Wie de anderen of althans de ander als volledig buiten de waarheid staande beschouwt, voert evenmin een gesprek; hij zal de ander aan zijn hopeloos lot overlaten en er het zwijgen toe doen. Een voorwaarde voor een gesprek is echter ook, dat men niet alleen van mening is, dat de ander enig inzicht in de waarheid heeft, maar dat men zelf eveneens een waarheid bezit, die waard is, medegedeeld te worden, of dat men op zijn minst vatbaar voor de waarheid en dus voor overtuiging is. Wanneer een gesprek op samenwerking berust, dan moet elk der deelnemers zijn aandeel kunnen leveren en ieder dus iets hebben, om mee te delen. De mogelijkheid van een gesprek berust derhalve op een zeker geestelijk bezit van de deelnemers en hoe groter dit is, hoe groter is de kans op een vruchtbaar en wezenlijk gesprek. Men moet iets bezitten, om te kunnen meedelen, zichzelf zijn, om met een ander te kunnen zijn, iets zijn, om voor een ander iets te kunnen betekenen. Het is evenwel ook nodig, dat de gesprekspartners zich hun geestelijk bezit bewust zijn of op zijn minst kunnen maken. Het een zowel als het ander pleegt het geval te zijn, t.w. dat een zekere bewustheid van eigen geestelijk bezit aanwezig is, maar dat zij stijgt gedurende het gesprek; ik herinner aan wat over de betekenis van de uitdrukking van het innerlijk bezit gezegd is. In elk geval onderstelt het gesprek een

zekere mate van bewustheid. Ook in dit opzicht zijn de Sokratische gesprekken weer instructief. Sprekende over Sokrates zegt De Sopper: „Niets was volgens hem meer geschikt dan de dialoog, om de overtuiging te wekken van de geldigheid ener waarheid, die niet door de individuen wordt gemaakt, niet in dienst gesteld kan worden van de doeleinden van individuen, groepen, politieke partijen, maar die boven allen staat, die voor allen geldt en waar allen zich aan te onderwerpen hebben... De grondslag van alle discussie is het feit, dat het niet waar is, dat waar is wat ieder op elk ogenblik waar vindt".[1])

Dit alles betekent, dat een noodzakelijke voorwaarde voor een gesprek vertrouwen is, vertrouwen in de waarheid, haar algemene geldigheid en haar macht over de mensen, dus ook vertrouwen in de mens en zijn vatbaarheid en openheid voor de waarheid. Men zou in dit verband van geloof kunnen spreken, mits men dit begrip in ruime zin opvat. Jaspers spreekt in dit verband wel van geloof. „Miteinanderreden ist daher nicht nur in Daseinsfragen für unsere politische Ordnung, sondern in jedem Sinne unsres Seins der unerlässliche Weg. Aber nur aus Glauben hat solches Miteinanderreden Antrieb und Gehalt: aus dem Glauben an den Menschen und seine Möglichkeiten, an den Glauben an das Eine, das die Verbindung aller führen kann, aus dem Glauben, dass ich selbst nur werde mit dem Werden des anderen Selbst".[2]) Het vertrouwen speelt een zeer belangrijke rol in de mogelijkheid tot een vruchtbaar gesprek en het zou wel eens kunnen zijn, dat het het gebrek aan vertrouwen is, dat een gesprek vaak zo moeilijk maakt, waardoor de onderlinge verstandhouding nog slechter wordt, dan zij al was. In een bundel studies over communicatie spreekt Sir Geoffrey Vickers, Member of the national coal board, over de noodzaak en de moeilijkheden van communicatie in de bedrijven en daarbij wijst hij op de beslissende betekenis van het vertrouwen. Hij heeft zelfs de „impression that students of communication pay much less attention than do practitioners in industry to the place of confidence in communication".[3]) Aan de andere kant versterkt een open gesprek ook weer het vertrouwen; er is hier, als zo vaak in het leven, een cirkelbeweging, of, wil men, een wisselwerking.

---

[1]) Dr. A. J. de Sopper, *Grenzen der Openbaring*, 1948, blz. 137.
[2]) Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, (1949), S. 283.
[3]) *Studies in communication contributed to the Communication research centre University College*, London, p. 78.

Behalve vertrouwen is voor een gesprek eerbied nodig, eerbied voor de waarheid, die niet geschonden mag worden, maar niet minder eerbied voor de gesprekspartners. Juist doordat de ander anders is dan de een, is een gesprek slechts mogelijk op basis van eerbied voor elkaar en hoe groter het verschil is, des te meer eerbied is nodig. Deze eerbied betreft juist ook het anderszijn van de ander. ,,Nous venons donc de repérer une première condition de toute communication vraie: le respect de l'altérité de l'autre''.[1]) Men moet de afstand bewaren, die de ander behoeft, om zichzelf te zijn. Wij weten uit ervaring, dat opdringerigheid een gesprek heel moeilijk en dat de poging, de ander met geweld een mening op te dringen, het onmogelijk maakt. Een gesprek is slechts mogelijk in een sfeer van vrijheid en – laten wij het nobele woord, dat voor velen helaas een huisbakken klank heeft, maar eens gebruiken – verdraagzaamheid. Men moet de ander in zijn anderszijn verdragen in de zin van eerbiedigen en hem vrij laten. Dit betekent zeker niet, dat het gesprek vrijblijvend gevoerd wordt; het tegendeel is het geval. Elk gesprek betekent juist een ,,engagement''; wie een gesprek begint, neemt een verantwoordelijkheid op zich en hij moet weten, wat hij doet. Hij moet zeker weten, dat hij het recht en de plicht heeft, het te doen en dat hij kan volbrengen, wat hij op zich genomen heeft. Dit houdt in, dat een gesprek zich voltrekt in de zedelijke sfeer, zoals omgekeerd de zedelijkheid een dialogisch karakter heeft. De ervaring van het ,,'Du sollst'... ... erweist das sittliche Personleben im letzten als dialogisches Ich-Du-Verhältnis im An-spruch und Ant-wort von Person zu Person''.[2]) In het gesprek erkennen wij, dat de ander aanspraak op ons heeft; wij dienen dus in elk voorkomend geval ons te realiseren, of deze aanspraak inderdaad bestaat. Menen wij van wel, dan moeten wij het gesprek ook voeren met de inzet van onze gehele persoon en is alle vrijblijvendheid uitgesloten. Wel echter moeten wij de ander vrij laten, d.w.z., dat elke dwang van welke aard ook uitgesloten is, zowel bij de inzet als in de voortgang van het gesprek. Wie een gesprek begint, moet van te voren aanvaarden, dat hij afgewezen wordt en eveneens, dat het gesprek onbevredigend eindigt; het gesprek kan immers ook scheiden. Hij dient er vrede mee te hebben, wanneer de ander niet tot hem nadert; zo alleen kan het gesprek vruchtbaar zijn, ook voor hemzelf. In het gesprek zal immers ook degene, die het begint, niet blijven, die hij is; hij moet

---

[1]) R. Mehl, O.c., p. 13.
[2]) Th. Steinbüchel, O.c., II, S. 252.

bereid zijn, zichzelf te herzien en zo laadt hij eveneens een verantwoordelijkheid ten opzichte van zichzelf op zich. Hij kan tot de ander naderen; hij kan eveneens in de loop van het gesprek bemerken, dat hij verder van de ander af staat, dan hij dacht. Wij hebben reeds gezien, dat het gesprek ook kan scheiden. Wie een gesprek gaat voeren, moet ook dit verdragen, of beter gezegd, de ander verdragen, ook wanneer deze verder van hem af blijkt te staan en vreemder is, dan hij dacht. Hij moet zelfs verdragen, dat de ander zich door hem niet laat overtuigen en blijven geloven, dat de ander hierin te goeder trouw is. Hij moet zelfs in zekere zin zichzelf verdragen, d.w.z. dat ook hij maar een beperkt mens is, die kan dwalen, ook wanneer hij te goeder trouw is en vooral, dat hij een beperkt, een zondig mens is, die aan overtuigingskracht telkens tekort komt. Dat neemt niet weg, dat wij het als zeer pijnlijk blijven ervaren, dat wij mensen vreemd t.o.v. elkaar blijven en meer nog, dat wij het ook als schuld blijven beschouwen, een tekort en een schuld echter, die met onze menselijke situatie gegeven zijn.

Dit alles betekent, dat het gesprek wederzijdse openheid onderstelt, m.a.w. de bereidheid tot luisteren. Kraemer vervolgt de boven aangehaalde uitspraak aldus: ,,De kunst van het luisteren is een even belangrijk onderdeel der werkelijke communicatie als de dialoog, het spreken''.[1]) Gusdorf zegt: ,,Le véritable dialogue suppose une attitude ouverte et réceptive... Le dialogue offre une possibilité de salut, mais le passage ici du possible au réel suppose un parti pris d'accueil, d'ouverture au monde et à l'autre. L'échange des paroles ne signifie pas grand'chose s'il ne se fonde pas sur la reconnaissance d'autrui. Le signe distinctif de l'homme de dialogue, c'est qu'il écoute aussi bien qu'il parle, et peut-être mieux''...[2]) ,,En méér bijna nog dan op onze woorden komt het voor het slagen van een gesprek hierop aan, dat wij liefdevol luisteren kunnen.'' [3]) Dit onderstelt, dat degene, die een gesprek begint, zich moet kunnen geven. Het kan lijken, alsof het omgekeerd het geval is en hij de ander moet willen winnen en deze zich gewonnen moet geven, zich dus moet willen geven. Natuurlijk zal ook dit het geval zijn, wanneer hij op de uitnodiging tot het gesprek ingaat, maar het eerste is toch, dat degene, die begint, zich geven moet. Dan alleen heeft hij kans, dat de ander zich geeft en zich gewonnen geeft. Wie echter werkelijk

[1]) O.c., blz. 80. [2]) O.c., p. 96s.
[3]) Dr. G. Brillenburg Wurth, O.c., blz. 90.

met een ander zich in een gesprek waagt, moet weten en aanvaarden, dat de ander zich ook wel eens niet kan geven. Het gesprek onderstelt nu eenmaal de wil tot overgave, zonder op succes te rekenen. Hetzelfde geldt evenwel ook van degene, die op de uitnodiging tot een gesprek ingaat; van dat ogenblik af zijn er trouwens geen partners, die beginnen en andere, die voortzetten, maar alleen deelnemers aan het gesprek, die dezelfde verplichtingen hebben. Dat hiermee een zware eis aan de gesprekspartners gesteld is, behoeft geen betoog; wij geven ons niet gemakkelijk, omdat onze liefde meestal gering is. ,,Heel veel zwijgzaamheid is in wezen liefdeloosheid, angst om zich te geven.'' [1])

Wanneer het gesprek zo gevoerd wordt, zal het de deelnemers toch dichter tot elkaar gebracht hebben, ook al zijn zij elkaar na het gesprek even of misschien zelfs wel meer vreemd, als van te voren. De gemeenschap is toch hechter geworden, doordat, om met Jaspers te spreken, de strijd der geesten als een ,,liebender Kampf'' gevoerd is. Dat het gesprek hoge eisen stelt aan de deelnemers, behoeft geen betoog. Wij geven ons niet graag prijs en dat vraagt het gesprek van ons. Er moet heel wat valse schaamte, heerszucht, gelijk-willenhebben, hoogmoed en nog wel een en ander overwonnen worden, voor wij goede gesprekspartners zijn. Kunnen wij echter onszelf overwinnen, dan geeft het gesprek ook grote kansen. Prof. Schippers dringt er op aan, als er bepaalde moeilijkheden zijn, deze op te lossen door een gesprek. ,,Het is beter in zulke gevallen het gesprek met de ander aan te knopen. Het gesprek immers geeft ons de kans tot openbaring van de oprechtheid van ons hart. Wie gaat spreken met de ander, die hij in zijn volwaardigheid erkent en aan wie hij zijn sympathie geeft, kan niet op zichzelf blijven staan''.[2]) Zo vraagt het gesprek de wil tot overgave. Deze onderstelt echter, dat er een sterke binding tussen de deelnemers aanwezig is. Kluckhohn legt er in zijn boek over de romantiek de nadruk op, ,,dass die romantische Auffassung der Persönlichkeit zugleich eine Vertiefung des Gemeinschaftslebens bedeutet''. Hij wijst in dit verband op de grote betekenis van de vriendschap in het leven en voor het scheppen der romantici en zegt dan: ,,Daher auch die Vorliebe für die Form des Gesprächs zur Entwicklung der Gedanken für die Öffentlichkeit''.[3]) Eigenlijk is het woord vriendschap nog te zwak; beter is het te

---

[1]) Dr. G. Brillenburg Wurth, O.c., blz. 89.
[2]) Dr. R. Schippers, *De Gereformeerde zede*, [2]1953, blz. 237.
[3]) Paul Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, [3]1953, S. 64.

spreken van sympathie en nog beter het veel misbruikte woord liefde te gebruiken, dat toch het enige woord is, dat aanduidt, waar het hier op aankomt. Brillenburg Wurth gebruikt het dan ook zonder omwegen, o.a., wanneer hij zegt: ,,Wil echter het gesprek slagen, dan moet het door liefde gedragen zijn''.[1]) Het gesprek onderstelt liefde; deze drijft op haar beurt ook tot communicatie en gesprek. Vandaar dat het humanisme van alle tijden en eveneens de ware apostolaire bewogenheid binnen het christendom de waarde en de noodzaak van het gesprek steeds zo goed hebben begrepen. Vandaar ook, dat de toetssteen voor de ware liefde de bereidheid is, nog met de vijand een gesprek te voeren, zoals Heer aanduidde in het boven aangehaalde citaat. Men kan ook zeggen, dat het gesprek de gemeenschap bevordert, waarbij bedacht moet worden, dat de ware gemeenschap de enkeling in zijn volle ontplooiing onderstelt en meebrengt. De enkelingen komen door het gesprek tot hun recht. Er is een wisselwerking tussen enkeling of, wil men, persoonlijkheid en gesprek. ,,...: le dialogue implique des sujets, les sujets expliquent le dialogue..." [2]) Tegelijkertijd evenwel wordt door het gesprek ook de gemeenschap tussen hen gesterkt; het bevordert de gemeenschap, zoals het deze ook weer veronderstelt. Wij hebben hier weer te maken met de cirkel, waar wij reeds vaker op stuitten. Dat de liefde ook kan doen zwijgen, heeft Brillenburg Wurth duidelijk gezien en uitgesproken. ,,Daar is voorts ongetwijfeld ook een ontmoeting zonder woorden, een zwijgend samenzijn... Vandaar dat in de sfeer der liefde ook aan het zwijgen terdege een plaats toekomt, het zwijgen, omdat, wat men in zijn liefde beleeft, meer is dan woorden kunnen uitdrukken.'' [3])

Uit het gezegde volgt, dat het voeren van een goed gesprek zeer moeilijk is en dat wij niet zo heel veel werkelijke gesprekken voeren. De meeste z.g. gesprekken verdienen die naam niet; het zijn monologen in de vorm van een gesprek, die eerder de naam van conversatie verdienen. Nu is een goede conversatie zeker een zaak van waarde, maar men mag haar niet met een gesprek verwarren. Augustinus wist dat reeds. ,,Augustin a donc fort bien vu que les conversations se réduisent souvent à des monologues parallèles; on croit échanger des idées, on n'échange que des mots, et les mots que l'on reçoit ne nous apportent pas les idées de ceux qui nous les donnent, ils réveillent seulement en nous les nôtres; on ne nous donne jamais

---

[1]) O.c., blz. 90. [2]) Joseph Vialatoux, *L'intention philosophique*, 1957, p. 51.
[3]) O.c., blz. 84 v.

que ce que nous avons déjà".[1]) Daarom is de dialoog ook de meest gunstige vorm van het gesprek, al overdrijft Gusdorf, als hij zegt: ,,Lorsque le nombre des interlocuteurs dépasse deux, le dialogue fait place à la conversation".[2]) Wel echter zal in het algemeen de dialoog, d.w.z. het gesprek tussen twee personen, het gemakkelijkst tot een werkelijk gesprek worden. Tegenover een persoon geeft men zich eerder bloot en ook gewonnen dan tegenover vele. Het zijn met zijn tweeën brengt evenwel ook gevaren mee; in een zekere onderlinge welwillendheid doet men allicht concessies, die niet echt gemeend zijn. De aanwezigheid van andere of op zijn minst van een ander kan in dit opzicht heilzaam remmend werken. Aan de andere kant kan het voorkomen, dat de partner irriterend werkt en men daardoor geneigd is, zich meer te distantiëren dan zakelijk verantwoord is; in dat geval kan de aanwezigheid van meer personen apaiserend werken. Een gesprek tussen veel personen wordt echter wel moeilijk. Iets anders is het, wanneer twee of weinig personen een gesprek voeren en daar anderen bij betrekken. Of er evenwel veel of slechts twee mensen bij een gesprek betrokken zijn, het blijft steeds een persoonlijke aangelegenheid, gefundeerd in een ik-gij-verhouding. Daardoor is het tevens een aanwijzing van het feit, dat men slechts mens is door met-de-andere-mens te zijn.[3])

Uit het voorgaande volgt ook, dat de democratie en het gesprek nauw met elkaar verbonden zijn. De democratie berust eveneens op vertrouwen, eerbied, verdraagzaamheid en besef van verbondenheid. Zij verafschuwt de dwang en wil, dat de burgers elkaar overtuigen en niet overreden, laat staan, dat de meerderheid met geweld haar wil aan de minderheid oplegt. Dit vormt de kracht maar ook de zwakheid van de democratie. De bekende Engelse historicus Trevelyan zegt ergens: ,,The English Parliament had no one man for its maker... No man made it, for it grew. It was the natural outcome, through long centuries, of the common sense and the good nature of the English people, who have usually preferred committees to dictators, elections to street fighting, and ,,talking-shops" to revolutionary tribunes".[4]) Ik meen, dat hij daarmee wezenlijke trekken van de democratie heeft aangegeven en dat deze zich voor deze karakteristiek niet behoeft te schamen.

Geen ware humaniteit zonder gesprek. ,,Im Austausch des

---

[1]) E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, [2]1943, p. 91.
[2]) O.c., p. 97 s. [3]) Cf. M. Buber, O.c., blz. 143.
[4]) George Macauly Trevelyan, *History of England*, 1939, p. 178.

Gesprächs, im Dialog, wächst alle Erkenntnis." ,,Im ,,dialogischen" Bezug wird die Person nach ihrem ganzen Sein... wirklich und wird sie Persönlichkeit".[1]) Daarbij heeft men te bedenken, dat de ware humaniteit slechts in de gemeenschap opbloeit. Daarom is het gesprek een levensvoorwaarde voor de mens; hij is nu eenmaal een sprekend en d.w.z. dialogisch wezen, die alleen werkelijk leeft in de ik-gij-verhouding, alleen mens is met de anderen, wil men het nuchterder gezegd, die een gemeenschapswezen is. De taal is bij uitstek het middel, de gemeenschap te beleven, uit te drukken en te verwerkelijken, maar op deze wijze verwerkelijkt hij tevens zichzelf. De taal is niet het enige middel tot communicatie, zoals wij reeds hebben gezien; het gehele lichaam doet erin mee, maar de taal is wel het voornaamste middel en de taal is dialogisch van aard. Zij onderstelt en bevestigt de gemeenschap.

Het gesprek blijkt met dat al een moeilijke en verantwoordelijke zaak te zijn en het aantal werkelijke gesprekken dat wij voeren, zal doorgaans niet zo heel groot zijn. Dit is begrijpelijk, maar niet vergefelijk. Dat het gesprek moeilijk is, ontslaat ons niet van de verplichting, het te voeren, wanneer wij daartoe geroepen worden. Zo vordert het de dienst aan de naaste en de verantwoordelijkheid tegenover ons eigen geestelijk leven. Voor de christen komt er nog een motief bij, hij weet, dat God hem tot het gesprek met de naaste roept. God wil, dat wij met de naaste het gesprek voeren; Hij heeft zelf het voorbeeld gegeven. God voert met de mens een gesprek en wel een op leven en dood; daarom vraagt en verwacht God van ons, dat wij ook het gesprek zullen voeren met de mens, die Hij naast ons stelt. Uit ditzelfde feit kunnen wij evenwel ook de moed putten, het gesprek te voeren; God geeft zelf het voorbeeld en wanneer Hij bereid is, telkens weer het gesprek met elk mens te beginnen, mag en behoeft ons de bereidheid ertoe niet te ontbreken. Zij behoeft ons inderdaad niet te ontbreken, want God, die ons tot het gesprek riep, zal er ons ook toe bekwamen. In dit licht wordt ons ook duidelijk, waarom wij zo moeilijk tot een echt gesprek komen; onze ongehoorzaamheid jegens God verhindert ons. ,,De God van de Bijbel, zegt Kraemer, is een God, die spreekt... De betekenis van dit voortdurend terugkerend spreken van God is niet alleen, dat hij de Heer is, die beveelt en daardoor schept, maar ook, dat God persoonlijke relatie wil, als de vervulling van het menselijk bestaan, en daartoe uit-

[1]) Theodor Steinbüchel, O.c., II, S. 154, 156.

nodigt... Gods geschiedenis met de mens wordt gezien als een voortdurend gesprek".[1]) Maar Kraemer zegt ook: ,,In de Bijbel betekent taal dialoog, in de eerste plaats de dialoog tussen God en mens. En indien deze dialoog tussen God en de mens verbroken en verstoord is, raakt ook de dialoog tussen mens en mens ontwricht".[2]) En toch worden er nog gesprekken gevoerd, ook tussen mensen, die van God vervreemd zijn – en welke mens is dat niet? – en zelfs tussen mensen, die van God niet weten en wellicht niet eens willen weten. Het is Gods genade, die dit mogelijk maakt. Wij spreken en voeren gesprekken, door zijn genade. Ook in ons spreken en met elkaar spreken leven wij van de vergeving der zonden. In het geloof daaraan kunnen wij onze pogingen tot gesprek voortzetten, in de overtuiging, dat zij niet nutteloos zullen zijn – door Gods goedheid. Daarbij hebben wij te bedenken, dat de dialoog met God – en trouwens ook die met de mensen – ook door daden gevoerd wordt of op zijn minst van daden zal worden vergezeld. Wij weten allen wel, hoe zeer bepaalde daden een gesprek kunnen steunen of omgekeerd, wat helaas vaker voorkomt, belemmeren. ,,Die religiöse Bezogenheit des persönlichen Menschen zum persönlichen Gott erweist die Person als jenes dialogische Wesen, das die Zweisprache mit Gott nicht nur in der stillen Einsamkeit der Seele führt, sondern auch in der positiven Erfüllung der Alltagsforderungen...". ,,Dialog aber meint die Betätigung des gesamten Menschseins, der ganzen Existenz im Dienst an Gott".[3]) – Op deze kant van het gesprek in te gaan, zou ons echter te ver voeren; de gehele verhouding van woord en daad zou dan aan de orde moeten komen. Het is voldoende, dit aspect van het gesprek aangeduid te hebben. Laat ik liever kort samenvatten en zeggen: het gesprek is het hoogste en tevens het moeilijkste, waartoe de mens geroepen is. Hij moet het voeren, op straffe van verlies van zijn menselijkheid. Hij mag het voeren door Gods genade. Hij zal het doen in alle gebrekkigheid en zondigheid en toch in hoop. Voor het gesprek is geloof nodig en liefde, maar eveneens hoop. Ook over onze gesprekken valt het licht van het komende Rijk, tot oordeel en tot behoud.

---

[1]) O.c., blz. 16.
[2]) O.c., blz. 72.
[3]) Theodor Steinbüchel, O.c., II, S. 205; S. 261.

GODSDIENSTONDERWIJS OF CULTUURGESCHIEDENIS VAN HET CHRISTENDOM OP DE OPENBARE SCHOLEN VOOR V.H.M.O.?

DOOR

B. VAN GELDER

Heemstede

In de titel van dit artikel, dat is voortgekomen uit het diescollege, dat ik op 1 februari 1958 voor de theologische faculteit te Leiden mocht houden, is het kardinale probleem waar het hier om gaat, meteen gesteld.

Godsdienstonderwijs is het van de kerk of van een kerk uitgaande onderricht aan jonge mensen, met het doel, deze kennis van en inzicht in het christelijk geloof volgens de opvattingen van die kerk, bij te brengen en dat geloof bij deze jongeren op te wekken of aan te wakkeren. Godsdienstonderwijs is derhalve qualitate qua leerstellig en evangeliserend.

Cultuurgeschiedenis van het christendom is een uit de nood geboren naam, die een schoolvak wil aanduiden, dat er op gericht is om de leerlingen van de openbare scholen voor V.H.M.O. kennis van en begrip voor de godsdienstige verschijnselen in het algemeen en van het christendom als onze westerse godsdienstvorm in het bijzonder, bij te brengen en mede daardoor hen te leren religieuze, morele en culturele problemen, ideeën en normen te overwegen en waarderen (in de zin van: op hun waarde schatten). Als schoolvak is dit dus qualitate qua niet leerstellig en niet evangeliserend.

Terwijl G.O. dus primair gericht is op het eigen geestelijk leven, introvert is, is C.G.v.h.Chr. primair extrovert, gericht op de kennis van het geestelijk leven en denken van anderen.

De openbare school is niet een neutrale school in de zin van: elke godsdienstige overtuiging wegmoffelend en werend, maar van: democratisch en sportief alle overtuigingen hun plaats gunnend en hun kans gevend. Zij geeft een vorm van onderwijs die, door de overheid ingesteld, bestemd is voor jongeren uit alle religieuze, sociale en politieke groepen en schakeringen van ons volk en die daarom beter algemeen onderwijs zou worden genoemd.

Royaal en prettig geeft de vigerende wet gelegenheid tot het geven van godsdienstonderwijs op de scholen. Artikel 10 van de H.O.wet van 1937 zegt: ,,Bij de regeling der schooltijden aan de gymnasia

wordt door het vrijgeven van uitdrukkelijk in de regeling genoemde uren gezorgd, dat de leerlingen in de schoollokalen of elders godsdienstonderwijs van de godsdienstleraren kunnen genieten. De voor het godsdienstonderwijs bestemde uren vallen binnen of sluiten aan bij de schooltijden en worden voor elk gymnasium vastgesteld na overleg met de door de kerkelijke gemeente of de plaatselijke kerk voor dit gymnasium aangewezen godsdienstleraar of met die kerkelijke gemeente of plaatselijke kerk zelve, welke de godsdienstleraar voor dit doel aanwijst. Onder voorwaarden, door burgemeester en wethouders na overleg met de inspecteur te bepalen, worden de schoollokalen, zonodig verwarmd en verlicht, kosteloos voor dit godsdienstonderwijs beschikbaar gesteld".

Dit artikel en het vrijwel eensluidende art. 22bis van de M.O.wet van 1937, sluiten aan bij art. 26 van de L.O. wet van 1920. In zekere zin is het bestaan van deze wettelijke regelingen verrassend en ten onrechte, want dit onderwijs gaat tenslotte alleen de kerk en de ouders aan en niet de overheid; de atheïst of humanist zou het met enig recht kunnen interpreteren als een bevoorrechting van een bepaalde groep; het zal echter wel juister zijn het te verklaren als een vriendelijkheid van de wetgever of als een survival van een vroegere verhouding tussen kerk en overheid.

Bij de kamerbespreking van de genoemde artikelen zei minister Slotemaker de Bruïne dat er op het opnemen daarvan was aangedrongen door onderwijskringen, dat er geen tegenstand in de kamer was gebleken en dat er wel van vele kanten ondersteuning was gekomen. Toen de heer Tilanus voorstelde om er liever een gewoon leervak voor H.B.S. en gymnasium van te maken, met een normale salariëring van de leraar, zei de minister toe, dit in overweging te zullen nemen (men heeft daar wel ruim de tijd voor genomen, want bij de begroting voor 1951 was de regering nog steeds bezig „dit onder ogen te zien"). De heer Faber deelde mee, dat hij een enquête had ingesteld, waaruit hem gebleken was, dat het G.O. reeds op 20 scholen was geregeld zoals de nieuwe wet voorschreef, zodat deze dus achter de feiten aanliep. Tegenover de wetgever stelde men van andere zijde, dat de vereniging „Middaghoogte" in 1929 een enquête had gehouden bij de schoolhoofden naar het al dan niet gewenst zijn van dit onderwijs; er waren daarbij 101 antwoorden binnengekomen, waarvan 56 zonder meer afwijzend waren (over de 45 anderen werd niet gerept).

Als ik het goed zie gaan deze wetsartikelen en hun motiveringen

uit van verkeerde premissen, voornamelijk de oude volkskerkidee van Hoedemaker en zelfs de staatskerkidee. Een paar citaten mogen aantonen, dat deze ideeën nog steeds doorwerken.

In het voortreffelijke hoofdstuk „Machten en krachten in het Nederlandse schoolwezen" (Bartstra en Banning *Nederland tussen de Natiën* I) zegt dr. Ph. J. Idenburg op pag. 176 „maar één ding staat vast: tot volkseenheid komt men nimmer door het eigene te verheffen tot het nationale"; op pag. 181 echter schrijft hij: „christelijke en maatschappelijke deugden" (door de wet als doel voor het onderwijs genoemd) „hangen in de lucht als de kerk niet haar grondslagen legt... de *kerk* zal moeten zorgen voor bijbelonderwijs op alle openbare scholen". De overheid regelt het onderwijs! Als de kerk het moet doen zal ze van nature (laten we dat tenminste hopen!) vallen in de fout, die Idenburg zelf op pag. 176 wraakte! In *Jeugd en Godsdienst* van maart 1939 beging Idenburg dezelfde inconsequentie; hij zegt daar: „predik het evangelie aan alle creaturen... en dus ook op de openbare school".

In dezelfde richting gingen de gedachten van Kohnstamm: „Omdat wij in en door de bijbel God hebben leren kennen... en omdat hij is geworden een lamp voor onze voet en een licht op ons pad... daarom brengen wij onze kinderen er mede in aanraking, opdat het hun evenzo geschiede". Ik onderschrijf deze gedachte volkomen voor mijn gezin, voor de kerk, maar niet voor de algemene school, wat Kohnstamms bedoeling was.

Een derde voorbeeld vormt het besluit van de generale synode der Gereformeerde Kerken in 1949: „de kerken hebben lokaal zich ervan te vergewissen of er ook gelegenheid is om evangeliserend onder de schooljeugd te arbeiden"; aangezien hier met of zonder opzet de aanduiding openbaar of bijzonder is weggelaten, acht ik deze stelling principieel fout; ze berust op een verkeerd zicht op het wezen van het algemeen onderwijs.

Met alle respect en waardering voor de goede en soms voorbeeldige uitzonderingen, moet echter gezegd worden, dat over het geheel genomen dit onderwijs is uitgelopen en nog steeds uitloopt op een fiasco. De man die het geven moest was te veel en te kennelijk dominee; er waren te weinig geschikte krachten te vinden; er was teveel onbekwaam amateurisme, zodat de „kattebak" maar al te vaak ontaardde in een traditioneel keetuurtje, verdacht vaak onderbroken door trouwerijen en begrafenissen; de predikant-leraar werd nooit leraar, bleef een vreemde eend in de bijt van het schoolleven,

een gedulde vreemdeling en bijwoner, die tot ergernis van menige directeur of rector slechts doceerde van oktober tot Pasen. Daardoor kwam het G.O. in een impasse, als het al niet tot een averechts werkende aanfluiting werd.

De weinig bemoedigende praktijk van het godsdienstonderwijs op de algemene scholen is echter geen reden om het te verwerpen. Maar daarvoor zijn echter wel doorslaande andere, principiële overwegingen aanwezig naar ik meen. Daarover nog enkele opmerkingen. In de eerste plaats mag de staat niet opvoeden in religieuze zin; ergo mag dit ook het algemeen onderwijs niet doen; godsdienstonderwijs hoort er dus per se nooit bij; het komt de ouders en de kerk toe en niemand anders; algemene school met godsdienstonderwijs is een contradictio in terminis, die slechts kan berusten op een zielige nasleep van de middeleeuwse corpus-christianum-gedachte en/of het zeventiende eeuwse corpus-reformatum-idee, die beide sinds de 18e eeuw radicaal hebben afgedaan.

Vooral in de hervormde kerk heeft deze traditioneel geworden vergissing na de 2e wereldoorlog een rol gespeeld. De niet hoog genoeg te waarderen wedergeboorte van deze kerk openbaarde zich zeer terecht in de roep om een nieuwe beleving van het apostolaat, waarbij ,,herkerstening'' tot leus werd. Alles volkomen juist en terecht; maar zodra men dit wil gaan uitwerken in de algemene school, leidt dit tot zelfoverschatting en grensoverschrijding. Het zou trouwens spoedig blijken niet meer te zijn dan een hersenschim en een anachronisme; wij zijn nu eenmaal niet meer dan een derde deel van het Nederlandse volk, en dat alleen nog maar op papier! Men vergeet bovendien gemakshalve maar dat míjn recht ook hùn recht is, hùn recht om via de algemene scholen te komen tot een herkatholiseren, herhumaniseren of socialiseren van ons volk te komen! Een complete revolutie, op zijn minst in de schoolwereld, moet men daarbij dan maar op de koop toenemen. Maar bovendien zou, evenals alle andere vormen van huisvredebreuk, ook deze volmaakt onwettig zijn. Het is namelijk onrecht tegenover de *school*, die met haar gevarieerde bevolking geen apostolaat[1]), van welke zijde ook, verdraagt; gewetensvrijheid is een heilig goed... ook voor de anderen! Het is

---

[1]) De woorden ,,apostolaat", ,,zending", ,,missionaris" enz. heb ik hier steeds gebruikt in de zin en met de gevoelswaarde, die ze – om welke reden dan ook – gekregen hebben in sommige kringen, die kopschuw zijn voor alles wat van de kerk is of komt. Al berust dit stellig op een misverstaan van de ware zin van deze woorden, heb ik ze met opzet ,,in malam partem" gebruikt om een bepaalde mentaliteit en haar gevaar des te scherper te typeren en bewust te maken.

onrecht tegenover de *kerk*, aan wie alleen de verkondiging is toevertrouwd; dat de docent predikant is, is een gevaarlijke coïncidentie: de school kènt geen predikant onder haar leraren. Het is onrecht tegenover de *ouders*, die alleen het recht van opvoeden hebben, zeker van religieus opvoeden; willen de ouders uit principiële overwegingen (en soms ook enkel omdat zij hun ouderlijke taak niet aankunnen) dit alleenrecht overdoen aan de school, dan is daarmee het bestaansrecht gegeven van een bijzondere school, maar niet van G.O. op de algemene school! Het is onrecht tegenover de *overheid*, die namens de ouders het onderwijs regelt en derhalve geen herkersteningsoffensief kan of mag dulden.

En tenslotte is het ook nog onrecht aan *onszelf*, omdat dit ,,heroveren van helaas verloren gebied'' werkt als een boemerang. Let in dit verband op de naïeveteit van de wetgever als hij spreekt van ,,de plaatselijke gemeente''. Welke van de 75 bij de wet erkende kerkgenootschappen? Slotemaker besefte niet of wilde niet beseffen, dat de tijd van de staatskerk voorbij is. Consequente toepassing van dit wetsartikel zou op het G.O. uur in de openbare school een ,,Einzug der Gladiatoren'' te zien geven, waarbij de hele school begon te zingen ,,O When the saints come marching in'' en we zouden als kerk en kerken compleet in ons armzalige hemd gezet worden.

Onze algemene scholen zijn er nu eenmaal ook voor rooms katholieken, joods gelovigen, theosofen, atheïsten, humanisten en sektariërs; ze zijn derhalve geen vijvers voor algemene zielenvisserij, geen jachtveld voor missionarissen van welke snit ook.

Wil men algemene school op een of andere manier combineren met godsdienstonderwijs, dan zie ik drie mogelijkheden:

1. verplicht voor alle leerlingen; maar dit is het meest ergerlijke en onwettige imperialisme, dat zich denken laat;

2. verplicht voor alle leerlingen, maar dan gesplitst in diverse kerkelijke groepen, met een eigen godsdienstleraar; maar, afgezien van de ondraaglijke kosten, zou dit de principiële opheffing van de algemene school zijn;

3. volkomen facultatief; maar dan is het een zaak van ouders en kerk en dan hebben noch de school, noch de wetgever daar iets mee te maken en werkt het gebruik van een schoollokaal alleen maar verwarrend. De mogelijkheden blijken dus onmogelijkheden te zijn.

Met dit al waren we hier in Nederland lelijk in een slop geraakt; immers de schoolcatechisatie was veelal een farce en invoeren van G.O. als vak is wettelijk en principieel een onmogelijkheid. De herkersteningsactiviteit der herv. kerk, voorzover het niet een louter papieren leus bleef, was onjuist en als wanhoopspoging ten dode gedoemd.

Maar ondertussen groeide er in onderwijskringen en bij de ouders een voor de kerken beschamende onrust en onbehaaglijkheid. Steeds meerderen vroegen openlijk of in stilte voor hun opgroeiende kinderen geen evangelisatie, maar wel voorlichting, belering in plaats van bekering. Men begon zich te verontrusten over ons algemeen V.H.M.O. want er heerste en heerst onder die scholieren een vaak ontstellende onkunde op het gebied van bijbel, kerk, godsdienst enz; talrijke voorbeelden doen als moppen de ronde! En deze onkunde bracht vanzelfsprekend een erbarmelijk en dom wanbegrip mee. Men begon te vrezen voor een technisch barbarendom en een normloze intelligentia als resultaat van dit onderwijs; men constateerde het wegzinken van morele en geestelijke waarden in versneld tempo, waartegen o.a. ook het Humanistisch Verbond in de bres wilde springen; het spook van het nihilisme werd alom gesignaleerd; de leraren voor talen, kunst, geschiedenis, begonnen steen en been te klagen; ze weten niets meer en snappen niets meer en daarom interesseert hun niets meer! En spreekt het ideaal van het onderwijs niet van meer dan cijfers en diploma's? Wilde men dan niet méér geven dan examenstof, stellingen, wetten, paradigmata of jaartallen? Was en is het ideaal van ons onderwijs niet: opvoeden en ontwikkelen tot bewuste deelgenoten aan en dragers van onze democratische, westerse cultuur? Waarachtig cultuurbesef moet echter berusten op kennis van de oorsprong en het wezen van die cultuur. Vandaar dat bij het onderwijs onmisbaar is: kennis van de wortels van onze beschaving: Rome, Athene en Jeruzalem. Daarom is kennis van wat van Jeruzalem is, ik bedoel van het christelijk religieuze, in ons onderwijs onmisbaar. Alleen daardoor ook zal het mogelijk zijn, zijn andersdenkende medemensen en volksgenoten werkelijk te kennen en te waarderen. Cultuur zonder religie is ondenkbaar.

De bijna erfelijk geworden angst voor de dominee, de kerk, haar imperialisme, haar apostolaat, werd tenslotte overstemd door de onderwijsroep, die uit de nood geboren werd: zo kan het niet langer! En de stemmen kwamen los. Vanuit de kring van het Humanistisch Verbond schreef dr. Brandt Corstius: „De openbare school kiest

voor de waarde van de zedelijke en geestelijke opvoeding, de waarde van het zelfstandige vrije denken, de eerbied voor de persoon, de waarde van de eerlijke overtuiging, wederzijds begrip, nationale eendracht en ruime confrontatie met de geestelijke werkelijkheid". Op de vraag, hoe dit alles het best verwerkelijkt kon worden, antwoordde mr. B. H. J. Waslander: er is „een vak gewenst, dat speciaal gewijd is aan de religieuze, godsdienstige en humanistische wereldbeschouwingen". Dergelijke wensen werden van verschillende kanten geuit.

Toen ontdekte men het 3e lid van art. 5 van de H.O.wet van 1920: „Aan de gymnasia kan met toestemming van Onze minister, met de uitvoering van deze wet belast, ook in andere vakken onderwijs worden gegeven; het volgen van de lessen in deze vakken mag echter... niet verplicht worden gesteld"; en het 6e lid van art. 16 der M.O.wet van 1920: „Met machtiging van Onze met de uitvoering der wet belaste Minister kan ook in andere vakken dan die, in dit artikel genoemd, onderwijs worden gegeven" (hier dus wel verplicht!!). Stellig heeft men bij deze artikelen gedacht aan de vakken Italiaans, Spaans, Russisch, kunstgeschiedenis, handenarbeid, muziek, steno en typen. Nu echter vroeg men verrast: maar waarom dan ook niet dìt vak? Dit vak dan als inleiding, voorlichting, kennismededeling, niet als godsdienstonderwijs in evangeliserende en leerstellige zin.

Daarmee was de deur geopend voor een nieuwe opzet en aanpak. Het spook van de neutraliteit waart daarbij nogal eens rond; enerzijds, bij de kerk en haar dienaren, is er de angst voor de verschrikkelijke, onmogelijke of zelfs goddeloze neutraliteit; anderzijds was en is er de angst voor het wegvallen der heilige neutraliteit en het overgeleverd worden aan de zendingsdrift der predikanten. Maar zelfs deze ambivalente angst was niet in staat om te verhinderen, dat van deze oude mogelijkheden gebruik werd gemaakt door het invoeren van een nieuw schoolvak voor het V.H.M.O. Met die zendingsdrift loopt het gewoonlijk wel los; wie er wel mee behept is kan eenvoudig niet op de openbare school worden toegelaten en zal dit vrij zeker ook niet ambiëren. Heel deze angst berust meer op verdrongen complexen en erfelijke belasting dan op moderne realiteiten! Het is bovendien een kwestie van wennen; geen liberale ouder piekert erover zijn kind de lessen te verbieden bij een socialistische geschiedenisleraar, terwijl toch het socialisme en de arbeidersbeweging wel aan de orde zullen komen; evenmin lopen de anders-

denkenden weg als Kuyper of Darwin behandeld worden; en bij de lectuur van Goethe, Camus, Kloos, Gorter of Vondel komen toch ook wel eens gevreesde ideeën onder de aandacht der leerlingen!

Er kwam dus een nieuw vak; het begon in Haarlem; ondergetekende genoot de eer er mee te mogen beginnen; van Haarlem uit heeft het zich verrassend snel verbreid. Het vak moest een naam hebben en men koos „Cultuurgeschiedenis van het Christendom", om allerlei zinnige en onzinnige redenen, maar toch wel zeer bewust om het te onderscheiden van Godsdienstonderwijs. Voor de rest doet het er weinig toe: verba valent usu.

Belangrijker is de vraag naar de inhoud van dit vak. Wettelijk is het nergens omschreven of voorgeschreven. Maar de uitgesproken bedoelingen en verlangens maken het mogelijk om er een vrij vast omlijnde inhoud aan te geven. Het vak zal moeten omvatten:

1. kennis van de bijbel, zijn oorsprong, verhalen en gedachten (gewoonlijk en m.i. ten onrechte, wordt dit onderdeel als een apart vak „bijbelkennis" aangeduid);
2. het verschijnsel godsdienst in het algemeen: fenomenologie, vreemde en primitieve godsdiensten;
3. het christendom nù: kerken en sekten;
4. moderne religieuze stromingen en bewegingen van niet christelijke oorsprong;
5. grote schrijvers, denkers, dichters enz. die, in positieve of negatieve reactie op de godsdienst(en), onze cultuur mee hebben gevormd en nog vormen;
6. de uiterlijke vormen en grondideeën van de godsdienst en hun culturele, sociale en geestelijke betekenis: kerkgebouw, ascese, zang en muziek, gebed, feesten, eschatologie, wereldbeeld, mensbeeld, Godsbeeld, offer enz. enz.

Het bestaan van dit vak op de scholen voor V.H.M.O. is een appèl op de theologen: „kom over en help ons". Totnogtoe was er voor bijna iedere theoloog maar één toekomst: het predikantschap. Dat ligt nu anders; er is een mogelijkheid bijgekomen: het leraarschap!

Het is nodig, dat men dit goed overweegt en doordenkt, juist omdat het begrip theoloog sinds eeuwen gekoppeld is aan het begrip kerk. De leraar is geen apostel; hij wordt door de overheid namens de ouders aangesteld als leraar met een pedagogische taak, en niet door de kerk als predikant met een apostolaire taak; wie zijn leerlingen tot bekeerlingen wil maken, hoort niet op de algemene school.

De vraag: wat kunnen wij onder de middelbare scholieren doen ten bate van de kerk? moet radicaal overboord en vervangen worden door de vraag: ,,wat kan ik als theoloog in de school doen ten bate van de middelbare scholieren en de westerse cultuur?'' Dat vraagt een zekere zelfverloochening, maar het dienen, waartoe we hier geroepen worden, is een primair christelijke deugd. Vereist is verder eerbied voor de persoon en de overtuiging van een ander, ook van een 14-jarige; en meestal is luisteren naar anderen verheffender en leerzamer dan alsmaar betogen, bekeren en naar jezelf luisteren en laten luisteren. Niemand verlangt van ons, evenmin als van welke andere leraar ook, dat we geen eigen overtuiging zouden hebben of tonen; maar overtuiging is wel iets anders dan (misschien wel het tegendeel van) geestelijke eenkennigheid: een monomaan hoort niet in de algemene school, en überhaupt in geen enkele school! Er ligt wel een prachtige taak in het uit de weg ruimen van misverstanden, vooroordelen en waanideeën t.o.v. de godsdienst en het christendom. Wel zullen we moeten bedenken en ook mógen bedenken, dat bijbel en geloof ook zonder onze interpretatie een kracht in zich hebben, die doorwerkt, althans doorwerken kàn; dat de Heilige Geest de enige apostel is en dat ook een ketter een kind van God kan zijn. En waar het vooral op aankomt op school is: jongeren leren denken en worstelen met vragen, waar ze anders nooit aan toe komen; de beste leraar is hij, die meeworstelt en meedenkt; òns antwoord moeten ze meer aan ons zien dan van ons horen!

Tenslotte hier nog een enkel woord over opleiding en bevoegdheid, vooral ook met het oog op de komende nieuwe onderwijswetten. De overheid zit hier zelf voor het reusachtige probleem: hoe krijgen we geschikte en bevoegde leraren voor dit vak? Het is nu eenmaal een bekend feit, dat verreweg de meeste predikanten ongeschikt zijn als leraar voor de klas. Komt dit door de studie of door de kerkelijke praktijk? Het zal wel aan beide liggen, maar ook aan karakter en aanleg. Hoe dan ook, het probleem is er en het gekibbel rondom deze vraag is soms ronduit vermakelijk: ,,desnoods een predikant'' is er weleens opgemerkt! Ik meen dat er maar één antwoord is: natuurlijk een theoloog! Zou dit vak (en het vereist een grote en zeer uitgebreide algemene kennis!) soms geen vakman eisen? Met alle respect voor de kundigheden, ambities en liefde van andere vakleraren, zal ieder weldenkend mens toch beseffen, dat hiervoor allereerst en eigenlijk alleen deskundige vakleraren noodzakelijk zijn.

Zodra men dit vak wel wil toevertrouwen aan leraren, die naast

hun eigen vak liefde of liefhebberij hebben voor het godsdienstige, denkt men nog in de termen van het godsdienstonderwijs en is men dus op verkeerd spoor!

Verrassend is dan ook het bestaan van cursussen van kerkelijke zijde ter opleiding en bijscholing van leerkrachten voor dit vak, want dat kan dan toch alleen voor de christelijke scholen bedoeld zijn. Ideaal voor het algemeen onderwijs, maar vermoedelijk evenzeer voor de bijzondere scholen, moet zijn en blijven of worden: de theoloog-leraar; en vanzelfsprekend fulltimer.

Uitermate verwarrend en duister is de bevoegdheidskwestie. Volgens de wet zijn bevoegde leraren in een vak, zij die een universitaire opleiding hebben genoten en het doctoraalexamen hebben afgelegd; de bevoegdheid geldt dan alleen voor die vakonderdelen, die tot het doctoraalexamen behoorden. Een vak ,,cultuurgeschiedenis van het christendom'' is wettelijk nog niet geregeld, het komt niet in het Academisch statuut voor; ergo is in ons vaderland niemand werkelijk bevoegd, *niemand!* Verder is wettelijk bevoegd tot het geven van onderwijs in een bepaald vak, wie in het bezit is van een M.O. akte A en B; een dergelijke akte voor Cultuurgeschiedenis van het christendom bestaat niet en dus is ook deze weg volmaakt afgesloten.

Nood breekt wet en men ging er dus een of andere mouw aanpassen. Men eist op het ministerie van Onderwijs het doctoraalexamen in de theologie; de bezitter daarvan is bevoegd voor dit wettelijk niet bestaande vak, hoewel het dus niet op zijn bul voorkomt! Het vreemde hierbij is dat men een doctoraalexamen theologie kan afleggen met een vakkencombinatie, die niets of vrijwel niets gemeen heeft met de inhoud van dit nieuwe schoolvak. Bij de normale studie voor het doctoraal examen komt kennis van b.v. stromingen en sekten niet ter sprake; niettemin geeft het de bevoegdheid om er les in te geven. Dat het candidaatsexamen geen bevoegdheid geeft, spreekt min of meer vanzelf; maar uitermate vreemd en onlogisch is het, dat dienstdoende predikanten met candidaatsexamen onbevoegd worden verklaard ondanks hun praktische ervaring, ondanks het feit dat de kerk hen wel bevoegd acht voor catechetisch onderwijs, maar wat veel vreemder is: ondanks het feit dat zij na hun candidaatsexamen nog een of twee jaar hebben gestudeerd voor hun kerkelijk voorbereidend examen, waarbij nu juist wèl de studie van stromingen en sekten enz. een verplicht onderdeel is...

Als ik het goed zie zal er een overgangsperiode moeten komen van b.v. 10 jaar, waarin dienstdoende predikanten als bevoegde leer-

krachten zullen worden beschouwd. In die tussentijd kan een en ander nader wettelijk worden geregeld en in praktijk gebracht. Voor de theologen aan de universiteiten moet er na hun candidaatsexamen een mogelijkheid zijn om zich, zoals voor elk ander vak, voor te bereiden op het leraarschap, met dus een daarop afgestemd doctoraalexamen, waarbij de „Cultuurgeschiedenis van het christendom'' als hoofdvak of als een der bijvakken zal moeten gelden; dit houdt misschien in, dat er aan de rijksuniversiteiten een leerstoel wordt gevestigd voor dit speciale vak; de betrokken docent, lector of hoogleraar zal dan tevens de methodiek van dit vak te behandelen krijgen; daarnaast moet voor de toekomstige leraren – evenals voor andere vakken – het volgen van colleges in psychologie en pedagogie verplicht worden gesteld. Daarnaast zou dan aan een of meer der officiële of semi-officiële opleidingsinstituten voor M.O.-akten, een cursus verbonden moeten worden voor de M.O. akte (A en B) voor Cultuurgeschiedenis van het christendom, in alles parallel met andere M.O. akten.

Onder de nog steeds vrij vele jongelui, die wel voor de theologische studie voelen, maar terugschrikken voor het predikantschap, zit stellig een behoorlijk aantal, dat graag van zulke opleidingen gebruik zal maken, zodat ik de hoop koester, dat het met dit alles per se niet uitzichtloos behoeft te zijn.

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

OUDE TESTAMENT

HANS-JOACHIM KRAUS, *Psalmen*, Biblischer Kommentar Altes Testament XV 1–5, 1958, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Krs. Moers. Jede Ablieferung 80 S.

De Biblischer Kommentar komt nu, althans wat de Psalmen en Ezechiël betreft, goed op gang. Van de psalmencommentaar zijn nu reeds 5 afleveringen verschenen, waarmee deze gevorderd is tot de bespreking van Ps. 55. Overwegende dat de exegeet hiervoor reeds 400 bladzijden heeft nodig gehad ziet het er dus naar uit dat ook deze psalmencommentaar, evenals die op Ezechiël, een behoorlijke ,,turf" gaat worden. Goethe's adagium ,,In der Beschrankung zeigt sich der Meister" blijkt aan sommige Duitse commentatoren niet besteed te zijn geweest. Hoewel deze uitvoerigheid natuurlijk bepaalde nadelen heeft, is het aan de andere kant weer een voordeel dat de exegese op een zekere volledigheid aanspraak maken mag en ons niet veel onthouden blijft. De opzet van deze reeks mag als bekend worden verondersteld: ze wil vooral een hulp voor de predikant zijn, hij moet er iets voor zijn preekwerk aan hebben. Vandaar dat overal waar dit maar even mogelijk is uitzichten naar het Nieuwe Testament worden gegeven. Ook dit is van meet af aan de opzet geweest: niet voor niets noemt de reeks zich een *biblischer* Kommentar. De tijd van de alleen maar historisch-kritische exegese schijnt nu wel voorgoed voorbij. Men wil op het ogenblik iets anders en wat meer. Deze nieuwe commentaar probeert echter de winst van de voorbijgegane periode vast te houden en vruchtbaar te maken aan wat men wel eens een ,,theologische" exegese pleegt te noemen. Met dit doel voor ogen is de commentaar als volgt opgebouwd. Na een summiere literatuuropgave wordt onder ,,Text" de vertaling van de psalm gegeven, gevolgd door een kritisch apparaat. Daarna wordt onder ,,Form" en ,,Ort" iets over de *Formgeschichte*, *Sitz im Leben* en datering van de psalm gezegd. Onder ,,Wort" wordt over de inhoud en onder ,,Ziel" tenslotte over de boodschap van het lied gesproken. In het algemeen heeft deze opzet wel bewezen vruchtbaar te zijn, al krijgen we wel eens de indruk dat ze zich aan de nadelen van een zekere systeemdwang niet altijd heeft weten te ontworstelen. Ik denk hier vooral aan de vulling van de sector ,,Ziel".

Een nadeel is dat de commentaar met de deur in huis valt en dus terstond met de besprekingen van Ps. 1 begint. In de exegese wordt wel telkens naar de *Einleitung* verwezen, maar deze is op het ogenblik nog niet aanwezig. Voorlopig worden we voor dit gemis echter schadeloos gesteld door 5 *Exkurse*, resp. achter Pss. 2, 5, 9, 10, 24 en 46, waaruit we voor een groot deel de opvattingen van de auteur ten aanzien van de saillante punten in de psalmenexegese kunnen aflezen. Tegenover alles wat uit het hoge noorden komt staat Kraus (gelukkig maar naar onze smaak!) behoorlijk kritisch. Van Mowinckel (Thronsbesteigungsfest) en de Scandi-

navische school met zijn „cult pattern" moet hij niet veel hebben. In eigen land voelt hij zich beter thuis. Hier zijn het vooral H. Schmidt, G. von Rad, A. Weiser, Chr. Barth en J. J. Stamm die zijn opvattingen hebben bepaald. Niet-Duitse literatuur blijkt hij wel te kennen, maar in de exegese wordt er zelden of nooit gebruik van gemaakt. Dit geeft aan het werk uit de aard der zaak een te eenzijdig karakter. Er zijn buiten Duitsland ook wel eens goede opmerkingen op het gebied van de psalmenexegese gemaakt en het zou plezieriger zijn geweest als deze de lezer niet systematisch waren onthouden. Zo blijken b.v. de commentaren van Kissane, Podechard, Eerdmans, Böhl/Gemser, om zo maar enkele namen voor de vuist weg te noemen, voor K. terra incognita te zijn. Aan oude exegeten als Calvijn en Luther wordt echter het volle pond der waardering geschonken. Ze worden trouw en frequent in het Latijn geciteerd, wat ongetwijfeld te loven is.

Gezien de voorkeur die K. voor de opvattingen van zijn landgenoten heeft spreekt het vanzelf dat hij voor elke psalm, die er zich maar even voor schijnt te lenen, een plaats in de cultus zoekt. Hier blijkt hij wel heel erg tegen een figuur als Hans Schmidt aan te leunen en nog een te weinig zelfstandig standpunt in te nemen.

Na deze algemene opmerkingen moge ik nu op enkele details ingaan. Het spreekt vanzelf dat deze, met het oog op de ruimte, tot slechts enkele psalmen beperkt moet blijven.

In Ps. 1:5 moet de vertaling „Drum treten Frevler nicht in das Gericht" als onjuist worden afgewezen. Het verbum *qūm*, dat staan, gaan staan en standhouden betekent, laat dit niet toe. Nog minder is er aanleiding om *misjpāt* als „Endgericht" en *'edah* als die „messianische Gemeinde der neuen Welt" op te vatten. De gebeurtenissen spelen zich in het vlak van déze wereld af.

In Ps. 2 worden de vss. 8 en 9 vanuit het N.T. geëxegetiseerd, nl. met een beroep op Gal. 4:7, Matth. 21:38 en Marc. 12:6vv., wat exegetisch gezien een levensgevaarlijk bedrijf moet heten. Hier is K. het slachtoffer van geestelijke kortsluiting geworden. Dit is des te merkwaardiger omdat hij op S. 21 t.a.v. Bentzen's opvatting van deze psalm dit gevaar wel dedelijk onderkend blijkt te hebben.

Ps. 3 wordt op onvoldoende gronden tot een z.g. koningspsalm gemaakt, waardoor er ruimte komt om hem in christologische zin uit te leggen: „In der Erfüllung des N.Ts ist dieser, unter Gottes besonderer Heilszuwendung stehende König: Jesus Christus" (S. 28). Ik moet zeggen dat deze gelijkstelling mij enige moeite geeft.

In Ps. 6:7 had als aardige analogie verwezen kunnen worden naar I Cor. 30. De behandeling van Ps. 8 moet onvolledig worden genoemd. K. gaat in het geheel niet in op de van Gen. 1–2 afwijkende traditie van de schepping die in deze psalm aan de dag treedt. In de literatuuropgave wordt het artikel van P. A. H. de Boer, „Jahu's Ordination of Heaven and Earth" (*O.T.S.* II (1943)) wel genoemd, maar niet „verwertet". Ook miste ik S. Daiches, *Studies in the Psalms*, London, 1930, die over deze psalm allerlei interessante opmerkingen maakt.

Ten onrechte ziet K. en velen met hem in Ps. 15 een „Eintrittsliturgie"

ten behoeve van bedevaartgangers. Er wordt in deze psalm nl. over *wonen* (sjakan) in het heiligdom gesproken, niet over een tijdelijk verblijf. Hier had de auteur zijn voordeel kunnen doen met Eerdmans' artikel over „Sojourn in the tent of Jahu", in *O.T.S.* I, 1 seq. (1942).

Ps. 22:13 vv. Hier opereert K. te veel met z.g. sumerisch-akkadische parallellen. Het gaat in deze psalm wel degelijk over concrete personen (cf. 17b) en niet over „demonische Mächte"! Ook gaat het in vss. 30–32 niet over het prijzen van Jhwh door overledenen. Hoewel de tekst duister is lijkt het niet waarschijnlijk dat K.'s interpretatie juist is, gezien het feit dat het Psalter deze gedachte in het geheel niet kent. Wel het tegendeel. Cf. Pss. 6:6, 88:11–13 en ook Jes. 38:18 vv.

In Ps. 23:1 is de vertaling „mir wird nichts mangeln" niet gelukkig. *Lo 'echsār* moet als presens worden opgevat: *mir mangelt nichts*. Gelukkig blijkt K. niets te voelen voor de opvatting van Köhler en Morgenstern die deze psalm in zijn geheel op het herdersbedrijf willen betrekken. Het verdient geen aanbeveling om in Ps. 24:1 *tēbēl* (akk. tabalu) met „Land" te vertalen. Bedoeld is de „wereld". In de boeiende excurs bij deze psalm zouden in de literatuurlijst nog opgenomen kunnen worden: B. N. Wambacq, *L'épithète divine Jahwé Sebaoth*, Paris 1947 en M. H. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, Leiden, 1955.

Bij Ps. 27:4 had op de omstreden betekenis van het verbum *bqr* misschien nu iets meer licht kunnen vallen van uit de figuur van de *mebaqqeer* in de z.g. Zadokitische Fragmenten.

Ten aanzien van Ps. 32:8–9 heeft de auteur mij er niet van kunnen overtuigen dat Jhwh hier subject is. Het lijkt mij altijd nog het meest waarschijnlijk dat de dichter hier zelf nog aan het woord is.

In Ps. 48:13–15 hebben we niet met oorspronkelijke magie te maken! Evenmin met een processie om de stad. Daarom is een verwijzing naar de processie met de *sokar*-boot om de muren van Memphis niet ter zake. Een veel betere parallel is *Gilgamesj* I 11 vv., waar de dichter de lezers oproept zich door eigen aanschouwen van de soliditeit van de muren van Uruk te komen overtuigen.

Het aantal zetfouten is voor zulk een groot werk gering. Ik noteerde echter: S. 19 königlich, m.z. königlichen; Utninurta – Urninurta; 63, 80, 193, 198, 339, 355 H. Schmid – Schmidt; 237 same – šāmē; 352 Schamach – Schamasch; 356 erklärber – erklärbar; 387 moralich – moralisch.

De gemaakte opmerkingen mogen bewijzen met hoeveel belangstelling de recensent van deze arbeid kennis heeft genomen. Met niet minder interesse zien we de voltooiing van dit werk tegemoet. H. A. Brongers

Von Ugarit nach Qumrân. Beiträge zur alttestamentlichen und altorientalischen Forschung. Beiheft 77 zur *Z.A.W.*, Berlijn 1958. 303 blz., br. DM 40,–.

Dit „Beiheft" bij het bekende Duitse tijdschrift werd door Hempel en Rost, in samenwerking met enkele geleerden uit andere landen, opgedragen aan Otto Eissfeldt, die op 1 september 1957 zeventig jaar werd. De bundel bevat één studie over het Ugaritisch, van de hand van

S. Segert; vijf studies over onderwerpen uit de na-bijbelse tijd, waarbij uiteraard ook Qumrân voorkomt, van de hand van H. Bardtke, K. Galling, R. Meyer, H. H. Rowley en J. Ziegler; drie bijdragen handelen over buitenbijbelse teksten, over de Arabieren in de tijd voor de islam (Albright), over Lakisch (Winton Thomas) en over het offeren van zwijnen in het Nabije Oosten (De Vaux), terwijl in de overige veertien studies onderwerpen van meer strikt oudtestamentische aard aan de orde worden gesteld. Zij zijn van zeer uiteenlopende aard: lexicografisch en syntactisch (Baumgartner, Driver, Humbert en Vriezen), historisch (Lindblom, Maass, Mowinckel en Stoebe); rechtskundig (Daube), over Bileam (Pákozdy), over Job (Sekine), over het brandoffer (Rost), over afgodendienst (Chr. R. North) en over de Israëlitische opvoeding (Hempel).

Sommige artikelen zijn voor een brede lezerskring geschreven. Ik denk aan de leerzame en voortreffelijk gestelde bijdragen van Hempel en van Lindblom. Laatstgenoemde behandelt de oorsprong van het profetisme. Andere bijdragen zullen gaarne telkens door de vakman worden geraadpleegd, b.v. Humbert's woordstudie over *yaṣar*, Segert's lijst van mogelijke schrijffouten in Ugaritische teksten, Meyer's studie over een praesens-futurum in de Qumrân teksten, De Vaux's rijk gedocumenteerde godsdiensthistorische bijdrage en Ziegler's studie over de woordenschat van de Griekse Sirach. Zo zou op meer waardevols kunnen worden gewezen. Maar vormen deze opstellen te zamen een boek? In het exemplaar ter bespreking toegezonden worden ze slechts bijeen gehouden door de opdracht aan prof. Eissfeldt. De titel maakt op mij een gezochte indruk. Hij beantwoordt niet aan de opbouw van het werk (de volgorde der bijdragen is alfabetisch naar de auteursnamen), en ook niet aan de inhoud. Wanneer hij met het oog op Eissfeldt's grote verdiensten, die op een zeer wijd terrein liggen, werd bedacht, moet worden opgemerkt dat Ugarit en Qumrân, zowel temporeel als lokaal de grenzen van Eissfeldt's oeuvre niet aangeven.

Ik had Eissfeldt graag een werkelijk boek als feestgave gegund. Het moet toch mogelijk zijn een thema te vinden, waarover verschillende auteurs uit het vakgebied dat zij beheersen schrijven. Maar ook met deze bundel zal de jubilaris blijde zijn geweest, al had deze beter als een dubbel nummer van het tijdschrift, dat hem veel verschuldigd is, kunnen verschijnen.

P. A. H. de Boer

J. Soetendorp, *Symboliek der Joodse Religie*, Beschrijving en verklaring der gebruiken in het Joodse leven. De Haan, Zeist 1958. 231 blz., rijk geïllustreerd, geb. f 15,50.

Rabbijn Soetendorp heeft de Nederlandse lezer zeer aan zich verplicht door het joodse godsdienstige leven breed en diepgaand te beschrijven. Hij gaat daartoe het leven van de gelovige door, beginnend bij zijn geboorte, hem volgend in zijn jeugdjaren, in zijn huwelijk, zijn gezinsleven, tot zijn dood en begrafenis toe. In de daarna volgende hoofdstukken worden de synagoge en de feest- en gedenkdagen beschreven.

De schrijver begint elk onderdeel met een schets van het hedendaagse

joodse leven in traditioneel („orthodox") en in vrijzinnig („progressief") joodse kring. Hij put zijn gegevens uit binnen- en buitenland, waarbij het huidige Israël ook ter sprake komt. Tevens echter wordt aandacht geschonken aan de geschiedenis van de symbolen en gebruiken. Rabbijn Soetendorp bezit ook een grote kennis van de gebruiken uit andere godsdiensten, die bij de verklaring van menig gebruik en bij de groei der gebruiken in de loop der tijden wordt aangewend.

Maar de schrijver toont zich ook nog van een andere zijde. Naast kenner, door studie en bovenal door eigen geloofspraktijk, van de joodse godsdienstige symboliek en beoefenaar van de geschiedenis der godsdiensten, is hij ook degene die rekenschap van het geloof aflegt. Hij beschrijft èn verklaart. En zijn verklaringen zijn telkens treffend door hun directheid en warmte.

Deze opzet maakt dit rijke werk tot een levendig en actueel boek. De stijl waarin het werd geschreven verdient ook de benaming: levendig. Het is het gesproken woord, zonder veel litteraire bewerking neergeschreven. Soms maakt dit op de lezer – die nu eenmaal iemand anders dan de hoorder is – een slordige indruk. Maar de geestdrift waarmee het gedicteerd werd (of werd het toch geschreven?), laat niet na ook de lezer mee te slepen.

De schrijver heeft een open oog voor de veranderingen, die in de loop der tijden zijn aangebracht. De Aantekeningen, achterin opgenomen, wijzen op veel studie, ook van de oudere bronnen van de joodse godsdienst. Toch blijft de geschiedenis van de godsdienstige symboliek bij de gevolgde opzet zeer summier. De belangrijke eeuwen van de wording van het joodse geloof, de eeuwen vlak voor en na het begin onzer jaartelling, blijven in dit boek vrijwel buiten het gezichtsveld. Ook komt het dikwijls grote verschil tussen bijbelplaatsen en hun latere toepassing niet steeds duidelijk uit.

De illustraties zijn met zorg gekozen en vrijwel alle terwille van de tekst van het boek vervaardigd. De uitgeefster zorgde voor een keurige vorm en hield de prijs betrekkelijk laag. Ik beveel dit informatieve en inspirerende werk van harte aan. DE B.

R. GUARDINI, *Psalmen* en *Het begin van alle dingen*. P. Brand, Bussum 1957 en 1958. 104 en 98 blz., f 4,25 per deeltje.

De vertaling van preken voor studenten van een r.k. hoogleraar uit München. De schrijver verstaat de kunst duidelijk en eenvoudig over en naar aanleiding van bijbelgedeelten te spreken. De acht preken over de psalmen dringen diep door in de inhoud van zeven psalmen, zonder dat de tijd van de hoorders wordt vergeten. De elf toespraken over de eerste drie hoofdstukken van Genesis zijn meer beschouwingen naar aanleiding van het gegeven dan verheldering van het bijbelgedeelte. Zij bevatten menige treffende opmerking over onze tijd en de hedendaagse mens.

De vertaling van H. Wagemans maakt een verzorgde indruk. De uitgeefster stelde de prijs voor deze kleine boekjes erg hoog. DE B.

NIEUWE TESTAMENT

Brother GEORGE EVERY S.S.M., *Lamb to the Slaughter*. James Clarke, London 1957.

Een verhandeling over offer en verzoening, ook voor leken toegankelijk, maar met theologische kennis van zaken en bezinning geschreven.

Bij lezing van het boekje (127 blz.) blijkt opnieuw, welk een boeiend gegeven de offergedachte in de theologie is.

De schrijver stelt in de inleiding, dat hij degenen, die zoeken om het lijden en sterven van Christus te verstaan, materiaal wil bieden om dit mysterie te overdenken. In vijf hoofdstukken behandelt hij achtereenvolgens: I De oorsprongen van het offer; II Het goddelijk slachtoffer; III Het Lam van God; IV Het mysterie van Pasen; V Offer en verzoening.

De christelijke openbaring komt tot ons in de taal van het offer (blz. 17). Het offer is het oudste der ons bekende godsdienstige instellingen.

Om de taal van het offer te verstaan is het nodig om na te gaan wat de wezenlijke bedoeling ervan is.

De christelijke leer (taal) van het offer wortelt niet alleen in de oudtestamentische vormen en gedachten, maar ook in de algemene noties van het offer zoals die gevonden worden in de antieke wereld, in het bijzonder in de onmiddellijke omgeving van de Oude Kerk.

De oorsprong van het offer moet gezocht worden in die oude wereld waar de dood van een slachtoffer noodzakelijk werd geacht om de vruchtbaarheid van de bodem en het leven van de stam te vernieuwen.

Na de verwoesting van de tempel te Jeruzalem wordt in de oudchristelijke kerk de gedachte gevonden, dat de immanente tegenwoordigheid van het goddelijk offer voortgezet wordt bij de eucharistie.

Het Heilig Avondmaal en de Opstanding zijn twee onbetwistbare bestanddelen van de christelijke overlevering, waarin zowel de oudtestamentische profetie als de verwachting, die elders in eeuwen-oude riten en mysteriën leefde omtrent ,,het leven uit de dood'', haar vervulling vond. Het geheim van de christelijke kerk was de weg tot levensvernieuwing.

Een enkele vraag en opmerking wil ik niet achterwege laten. Ik vraag mij nl. wel af, of de godsdiensthistorische parallellen, die hier en daar getrokken worden, niet te gewaagd zijn. Als voorbeeld mogen diene de samentrekking van de Maria-figuren in de evangeliën tot één Maria, die dan als moeder des Heren, bruid van het Lam, vergeleken wordt met Demeter-Isis en Astarte-Isthar (blz. 70 v.). Interessant is de vraag die opgeworpen wordt naar de plaats van het offer in de liturgie van de kerk (blz. 98 vv.).

Terecht meent de schrijver dat er een duidelijk onderscheid moet worden gemaakt tussen de ergernis van Christus' kruis, die in het evangelie gesteld wordt, en de ergernissen die voortspruiten uit verwrongen en scheefgetrokken theologische gedachten en voorstellingen omtrent Christus' offer.

Belangrijk is ook hetgeen over de plaatsvervangende dieroffers gezegd wordt: deze dienen niet zozeer om plaatsvervangend de toorn van de Godheid te dragen, maar zij zijn te beschouwen als heilige manifestaties van goddelijke energie en leven (blz. 107). Jezus is niet het onschuldige slachtoffer, dat Gods toorn moet verzoenen, maar in Christus' offer is het God zelf, die Zich offert. De conclusie van het boek kan men weergeven met de woorden, die reeds op blz. 16 te vinden zijn: „Christus aan het kruis is God en mens (elders: „eenheid van offer en offeraar"), niet slechts een offer voor de zonden der gehele wereld, maar hoogste openbaring van de liefde van God".

Tenslotte zou ik wel eens willen weten of de summiere weergave van Anselmus en Abaelardus, met duidelijke voorliefde voor de laatstgenoemde, zuiver gesteld is. J. H. Stelma

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

Peter Walser, *Die Prädestination bei Heinrich Bullinger im Zusammenhang mit seiner Gotteslehre,* Zwingli-Verlag, Zürich 1957, 288 S., Schw. Fr. 16,60, DM. 16,—.

Twee belangrijke boeken zijn in de laatste tijd verschenen over de Zürichse reformator Heinrich Bullinger. Aan de hand van Bullingers meest bekende werk, de *Decaden* of *Huisboek,* behandelde Walter Hollweg diens theologie, schonk daarbij bijzondere aandacht aan zijn invloed in Nederland en stond uitvoerig stil bij de predestinatieleer. Aan deze laatste heeft Walser een uitvoerige monografie gewijd, doch haar tevens geplaatst in het verband van Bullingers godsleer, verbondstheologie, christologie en pneumatologie. Bovendien is het een voordeel dat hij zijn stof niet alleen geput heeft uit de *Decaden,* maar ook uit talrijke andere geschriften en brieven van Bullinger.

Voorzienigheid en voorbeschikking liggen bij deze hervormer dicht naast elkander, ze zijn beide in Gods heilige en genadige wil verankerd en dienen tot onze troost. De voorzienigheid Gods heeft betrekking op het verloop van al het gebeuren op aarde, de voorbeschikking op de eeuwige bestemming van de mens, ten leven of ten dode. De verantwoordelijkheid van de mens komt niet in mindering van de voorbeschikking, noch andersom. Tegenover Christus, in geloof of ongeloof, moet de beslissing vallen. Bullinger kent echter geen verkiezing op grond van geloof, veeleer is het geloof zelf een geschenk van Gods genade en gevolg van de verkiezing. Wie niet gelooft, doet dit evenwel uit eigen verkeerde wil en draagt daarvan de schuld. Wie gelooft, is verkoren en heeft daarin de zekerheid van zijn heil. Bullinger wijst alle spitsvondige vragen omtrent het geheim der verkiezing en verwerping af, evengoed als valse zekerheid of troosteloze vertwijfeling. Hij vermijdt het, in abstracto over de verwerping te spreken. Hij erkent haar uit eerbied voor Gods oordeel, maar zij staat aan de rand van zijn prediking, als een vermaning tot ernst. Calvijns leer omtrent de verkiezing acht hij hoog, maar hij valt deze niet bij als hij ook de zondeval in Gods voorbeschikking begrijpt; ook vindt hij dat Calvijn te ver gaat als hij zegt, dat God de verworpenen door de prediking van zijn Woord

verblindt. Bullinger leefde in de spanning tussen de hoop op het heil voor alle mensen en de eerbied voor Gods oordeel van verwerping. Buigend voor Gods geheimenis verrichtte hij zijn plicht als zielzorger en prediker van Gods genade, het oordeel aan God overlatend.

Ziehier enige centrale punten uit Bullingers predestinatieleer, die door Walser zorgvuldig is uiteengezet. De voorzichtige en toch besliste stem van de Zürichse hervormer is nog altijd waard beluisterd te worden.

W. F. DANKBAAR

ROMANO GUARDINI, *De Moeder van de Heer*. Paul Brand, Bussum 1958, 68 blz., f 2,95.

De bekende rooms-katholieke theoloog en cultuurfilosoof – Italiaan van origine, voor wie Duitsland tot zijn vaderland werd – heeft in dit boekje de bijbelse gegevens over Maria tot uitgangspunt willen nemen. Van de legenden, de romantiek en de mythologie distantieert hij zich met nadruk. Maar de bewerking der bijbelse gegevens wordt onder zijn handen tot een geestrijke speculatie omtrent de zielsgesteldheid en de vroomheid van Maria, haar verhouding tot God en tot Jezus. Guardini verdiept door zijn psychologische en wijsgerige overwegingen het Mariabeeld der rooms-katholieke devotie en past dit in in hetgeen de bijbel over haar bericht. Telkens komen wij uitdrukkingen tegen als: Maria „moet" wel aldus geweest zijn, gedacht, geloofd, geleefd hebben. Zo moet zij reeds vóór de annunciatie hebben „gevoeld", dat zij betrokken zou worden in het verlossingswerk; zij moet wel maagdelijk gebleven zijn, omdat het huwelijk reikt tot de kern van de persoon en zij anders niet geheel naar God zou zijn toegewend; haar menselijke volmaaktheid bereikte zij niet ineens, maar door groei en ontplooiing; na de hemelvaart van haar Zoon moet zij in zulk een bijzondere verhouding tot de Kerk geleefd hebben, dat de moeder van Christus in zekere zin kon worden geïdentificeerd met de moeder-kerk, zodat Maria ook de moeder der gelovigen werd. Het behoeft nauwelijks gezegd te worden, hoe weinig dit alles meer te maken heeft met uitlegging der Schrift. Hoezeer de schrijver de mariologie ook uitheft uit de sfeer van het wonderdadige en mythologische en haar brengt in die van geloof, van geestelijke overgave en zuiverheid – toch wordt aan het schriftuurlijk getuigenis geweld aangedaan met het fijnzinnig wapen ener zeer bepaalde religiositeit en denkwijze. Als Guardini tenslotte komt te spreken over de onbevlekte ontvangenis en de ten-hemel-opneming van Maria, laat hij dan ook onbeschroomd de Schrift los. „De openbaring is maatgevenderwijze (een van de talrijke afschuwelijke germanismen, die de vertaling ontsieren) toevertrouwd aan de Kerk... Kritiek op de Kerk vanuit een onafhankelijk naast haar of zelfs tegenover haar staande instantie bestaat niet... De Heilige Schrift is niet zo'n instantie... De Schrift spreekt slechts juist in de mond der Kerk" (53). „Door de geschiedenis van het gelovig denken en van de vroomheid heen wordt inderdaad de tendens zichtbaar, Maria steeds dichter bij het werk van Christus te willen zien. Als dit zo is, dan... is het de verkondiging van de Kerk" (54). Waar aldus de Schrift ondergeschikt gemaakt wordt aan de leer der Kerk

en deze weer aan de ontwikkeling van de vroomheid, schijnt het mij volstrekt vruchteloos, te discussiëren over het al of niet geoorloofde van deze mariologische schriftinterpretatie. Maar ik constateer een vroom, doch groot zelfbedrog als Guardini over zijn meditaties zegt: ,,ik was me er steeds van bewust, dat een scherpe analyse van de figuur van Maria tot grote consequenties zou leiden'' (64). Deze grote – en ik voeg er bij: fatale – consequenties waren reeds lang vóór hem door de rooms-katholieke kerk getrokken en tenslotte ook in enige dogmata vastgelegd. En zij zijn het, die Guardini's godsdienstpsychologische en godsdienstwijsgerige constructies hebben bepaald, niet andersom. W. F. D.

GODSDIENSTWIJSBEGEERTE

Friedrich Heer, *Europäische Geistesgeschichte*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart (1957), 727 S., D.M. 24,—

Dit werk draagt de titel ,,Europäische Geistesgeschichte'', maar de eerste zin luidt: ,,Eine europäische Geistesgeschichte heute zu schreiben, ist ein Unding''. Daarom noemt de schrijver zijn werk ook een essay. Nu, een essay van 664 bladzijden, de literatuurlijst – van 47 bladzijden! – en het register niet mee gerekend, is wel een forse essay. Bovendien zou iemand, die het ,,Vorwort'', waarin de geciteerde woorden voorkomen, niet gelezen had, maar de rest van het werk wel, niet licht op de gedachte komen, met een zeer voorlopige poging te maken te hebben. Nog minder zou hij vermoeden, slechts een ,,Randbemerkung'' (S. 648) tot een eigenlijke ,,Geistesgeschichte'' gelezen te hebben. Te minder zou hij daaraan denken, omdat de negentiende eeuw in verhouding tot de voorafgaande tijd slechts summier behandeld wordt, aangezien zij in een tweede deel ter sprake zal komen (S. 510). Een essay in twee delen is toch wel een merkwaardig essay. De schrijver had niet zo bescheiden behoeven te doen; zijn werk is, wat de titel belooft. Natuurlijk is het een voorlopig werk, maar definitieve werken worden nu eenmaal uiterst zelden geschreven.

Men zal begrijpen, dat een dergelijk boek niet gemakkelijk te recenseren is, wanneer men er zich tenminste niet met enige algemeenheden af wil maken, wat bijzonder onbillijk tegenover een dergelijk belangrijk werk zou zijn. Wanneer ik toch probeer er iets over te zeggen, dat enig hout snijdt, dan wil ik vooropstellen, dat er zeer veel goeds over te zeggen valt. Het feit alleen al, dat de schrijver er een bibliotheek van niet geringe omvang voor heeft doorgelezen en uit een enorme belezenheid kan putten, maakt dit werk waardevol. De auteur heeft evenwel getracht, het gelezene ook te verwerken en probeert tot de achtergronden van de behandelde personen, stromingen en verschijnselen door te dringen. Daardoor krijgen wij verrassende blikken in de diepte en worden even verrassende samenhangen openbaar. De schrijver blijkt vaak een originele kijk op allerlei personen en bewegingen te hebben. Telkens treft ons een opmerking, vaak terloops gemaakt. Wij worden echter ook wel eens onaangenaam getroffen, en hiermee zetten mijn bezwaren in. Deze zijn even talrijk als mijn bewondering groot is. Ik heb inderdaad grote bezwaren tegen het boek. Helaas kan ik er om der wille van de plaatsruimte slechts een

bloemlezing uit geven; een uitvoerige weergave en in het algemeen een kritiek, die gelijkwaardig aan het werk zou zijn, zou enige boeken van de omvang van het besproken geschrift vragen.

De voornaamste bezwaren, die ik mij vermeet te opperen, zijn de volgende, waarbij ik telkens uit de grote hoeveelheid kritische aantekeningen, die ik maakte, slechts enkele uitlatingen van de schrijver als illustratie neem. 1. Herhaaldelijk worden uit een enkel verschijnsel vergaande algemene conclusies getrokken. B.v. wordt op S. 89 gezegd, dat de Duitse taal de vadernaam voor de priester niet kent. – Zij kent trouwens wel de pater. – Aan de constatering van dit feit wordt toegevoegd: „Das ist die letzte Absage an Gregor VII". Ik zou deze verrassende bewering wel graag nader bewezen hebben. – Let u wel; ik geef telkens maar een enkele illustratie; elke aanhaling zou gemakkelijk met ettelijke te vermeerderen zijn. 2. Telkens worden zeer verschillende verschijnselen met elkaar verbonden en zodoende grote lijnen getrokken. Dikwijls zijn die verrassend in de goede zin, maar ook wel eens in de zin van ongeloofwaardig. „Die Reinen" – „Katharer" stehen an der Wiege aller späteren Puristen, „Reiniger", radikalen und revolutionären Spiritualisten – ihr quälendes Säuberungsbedürfnis wird unter anderem sichtbar in Calvins Gottesstaat, den „sprachreinigenden Gesellschaften", zuletzt in Robespierre" (S. 129). Wat betekent een dergelijke uitspraak, waarin zeer heterogene verschijnselen bijeengebracht worden, eigenlijk? Wordt er een historische verbinding geconstateerd? Of wordt alleen op een zeker analogie gewezen? Ik vrees het eerste, maar dan geloof ik de schrijver niet. Van dergelijke uitspraken wemelt het boek. Zie b.v. S. 150 over de astrologische afkomst van Nietzsche en Spengler, de categorische verzekering op S. 152 „Jede Panlogik und All-Wissenschaft (von Alkuin bis Marx) will bekehren", S. 169: „Auch von Thomas führt also ein Weg zu Hegel und Marx, eben über Aristoteles" – ja, zo kan men vele lijnen trekken –, enz. 3. Het wordt ons zelden klaar, wat een denker, die besproken wordt nu werkelijk gedacht heeft en wat het wezenlijke van een beweging is. Om maar weer een voorbeeld te nemen: wie uit dit boek duidelijk is geworden, wat de Barok is, mag het zeggen; mij is het in elk geval niet duidelijk geworden. Het gehele boek lijdt trouwens toch aan een gebrek aan klaarheid. Het is een boordevol boek, aan de ene kant uitermate boeiend, maar aan de andere kant dodelijk vermoeiend om te lezen. De feiten, verklaringen en aforistische uitspraken rollen over ons heen in soms wel heel lange alinea's. Wij krijgen het angstig vermoeden, dat de schrijver niet alles verwerkt heeft, wat hij las en men gevoelt de wens opkomen, dat de stof niet in een deel, maar in enige delen behandeld was. 4. Er worden soms wel heel simpele verklaringen gegeven. B.v. wanneer op S. 479 gezegd wordt: „der Verlust Asiens, der drohende Verlust Südamerikas für das Christentum und dem Westen beruht auf der Weigerung dieser Gegenreformation, einem neuen Geist und neuen Räumen mit neuen Mitteln zu begegnen!" Hoe weet de schrijver dit? Zijn er niet meer factoren aan te wijzen in de uitermate gecompliceerde geschiedenis van de verhouding van Europa tot de andere werelddelen? 5. Is de geschiedenis alleen „Geistesgeschichte"?, zoals ons op S. 510 gesuggereerd wordt? 6. Waar

blijft de natuurwetenschap? De opmerking op S. 426 ,,Als Selbsthilfe und Orientierung im schweren Existenzkampf schaffen sich ,,Bürgertum" und ,,Volk" seit dem hohen 16. Jhdt. die neue englische Naturwissenschaft", kan toch moeilijk serieus genomen worden. 7. Telkens worden karakteristieken gegeven, die minstens problematisch zijn. B.v., is de moderne mens romantisch te noemen zoals op S. 419–422 beweerd wordt? 8. De lezer ontkomt niet aan de beklemmende indruk, dat de schrijver alles weet niet alleen, maar ook een maatstaf heeft om alles te beoordelen. Bij nader inzien blijkt deze maatstaf een humanistisch christendom van rooms-katholieke observantie te zijn. Verhelderend is in dit opzicht de opmerking op S. 415: ,,Dennoch behält die Klage R.W... Chambers ihr Recht: Europa hätte mit Erasmus und Thomas More reformiert werden können.. " en evenzo wat over de betekenis van de sacramenten gezegd wordt op S. 617 f. 9. Het gevolg is, dat over alles, wat niet in de opvatting van de schrijver past, een veroordeling uitgesproken wordt. Daarbij worden de veroordeelden niet uit hun eigen opvattingen verstaan, maar vanuit die van de schrijver. Luther en Calvijn worden, natuurlijk voor een belangrijk deel, van Occam afgeleid, over de betekenis van de bijbel voor Luther horen wij feitelijk niets, voor het onderscheid, dat Calvijn maakt tussen de vrijmacht van God en willekeur heeft de schrijver geen oog, enz. enz. Dat calvinisten door de ,,Sowjet" gefascineerd worden, S. 621, vernam ik uit dit boek voor het eerst. Over Pascal wordt gezegd, dat hij een grote vernietiger, hater, vereenvoudiger en zelfs een religieus nihilist is (S. 408). Overal waar een sterk dualisme verkondigd wordt, speurt de schrijver manicheïsme, zo b.v. in de genadeleer van Augustinus, S. 414. 10. De psychologische verklaringen, die gegeven worden, zijn niet altijd onbedenkelijk. De dieptepsychologie moet nogal eens argumenten leveren. B.v. S. 557: ,,Friedrich und sein Preuszen sind ein Musterbeispiel für die Entstehung von Aggressivität und Aktivität aus Neurosen und erlittenen Gewalttaten". Op het vadercomplex stoten wij al op S. 15 en niet voor de laatste maal. De geschiedenis van de verhouding van Engeland tot Europa schijnt te berusten op een psychisch trauma, S. 412f. De angst moet telkens dienen als verklaringsgrond. Het eerste hoofdstuk draagt al dadelijk de titel: ,,Die Ängste des Anfangs"; men zou een groot stuk papier moeten nemen, wanneer men wou gaan turven, om te zien, hoe dikwijls het woord angst in dit boek voorkomt. Dat betekent evenwel, dat er met dit begrip niets meer verklaard wordt. Immers, iets dat alles verklaart, verklaart niets meer. 11. De fundamentele stelling van het boek is, dat er in de gehele geschiedenis een dualisme op te merken valt niet alleen, maar dat ook het gehele gebeuren het resultaat is van de strijd tussen twee machten. Op de omslag wordt hierover het volgende gezegd: ,,Die Geschichte des europäischen Geistes erscheint bei Heer nicht als ein einliniger Entwicklungsprozess (wie in den üblichen Philosophiegeschichten – ja? de V. –), sondern als ein fortgesetztes ,,Kampfgespräch" zwischen ,,oben" und ,,unten", zwischen Herrschaftsschichten und Niedervolk, zwischen ,,Orthodoxien" und ,,Nonkonformismen", zwischen archaischem Denken und Aufklärung, zwischen ,,Ost" und ,,West"." – men kan nog toevoegen: tussen rede en instinct, Apollo en

Dionysos. Als ik Heer was, zou ik nu spreken van Nietzsche en de Romantiek. De verschillende leden van de beide reeksen hangen met elkaar samen. Waar de sympathie van de schrijver ligt, valt niet moeilijk te raden. Dat hij hiermee een nest van problemen oproept, zal de nuchtere lezer onmiddellijk duidelijk zijn, helaas is het niet duidelijk aan de auteur zelf, die met dit schema opereert, alsof het een vaststaand gegeven was, terwijl men hoogstens kan zeggen, dat het een hypothese is, die in elk voorkomend geval geverifieerd moet worden, maar niet zonder nader onderzoek ter verklaring voor de gehele geschiedenis van Europa gehanteerd kan worden. Bovendien vraag ik mij af, waar in dit geschiedverhaal de gewone mens blijft. Helaas ontbreekt mij ten enenmale de ruimte,op deze kwesties uitvoeriger in te gaan; de recensie wordt toch al ongebruikelijk lang. – En toch bied ik voor de lengte niet mijn verontschuldigingen aan. Het boek verdient een zeer uitvoerige bespreking. Het behoort tot die aanvechtbare boeken, waaruit men meer leert dan uit een boekenplank vol van werken, waarop geen aanmerking te maken is, maar die ook geen enkele stimulerende invloed uitoefenen. Welnu, dit laatste doet het boek van Heer zeker. Men is geboeid, ergert zich, fronst de wenkbrauwen, maakt zich boos en doet nog heel veel meer, maar legt ten slotte het werk waarmee men vele uren intens bezig geweest is, met grote dankbaarheid en ook met spijt, dat het uit is, uit handen. H. DE VOS

J. J. POORTMAN, *Repertorium der Nederlandse wijsbegeerte*, Supplement I. Wereld-Bibliotheek, Amsterdam-Antwerpen, 1958, 168 blz.; prijs f 12,90.

In 1948 verscheen van de hand van Dr. J. J. Poortman, sinds kort bijzonder hoogleraar aan de R.U. te Leiden, het ,,Repertorium der nederlandse wijsbegeerte''. Nu is op dit werk een supplement uitgekomen, eveneens samengesteld door prof. Poortman, dat de Nederlandse wijsgerige litteratuur uit de jaren 1947–1957 omvat en nog uitvoeriger is dan het Repertorium.

Het prospectus zegt het volgende van de beide delen:

In de eerste helft, die de ,,begrippen'' behandelt, vindt men literatuuropgaven over uiteenlopende onderwerpen, zoals wilsvrijheid, materialisme, het kwaad, stof enz. waarbij verwezen wordt naar alle geschriften, die in het Nederlands daarover zijn verschenen. Deze helft bevat tevens een zo volledig mogelijke bibliografie van publikaties die grensgebieden van de filosofie bestrijken, zo dus bijv. de rechts-, natuur-, godsdienst-, taal- en geschiedenisfilosofie. Daardoor is het Repertorium dus ook van betekenis voor de jurist, de natuurkundige, de theoloog, de filoloog enz.
De tweede helft van het werk verschaft gegevens over ,,personen en stromingen''. Van ruim 650 Nederlandse auteurs, van de Middeleeuwen af, wordt hier kort vermeld, welke geschriften van hen op wijsgerig gebied zijn verschenen, en wat over hen werd geschreven. Ook een 400 buitenlandse denkers worden genoemd in verband met in het Nederlands verschenen vertalingen van hun werk en Nederlandse publikaties over hen.
Dr. Poortman heeft bij het samenstellen van zijn Repertorium vooral

werk gemaakt van het materiaal in tijdschriften; meer dan 2000 tijdschriftjaargangen heeft hij voor zijn werk geraadpleegd!

In de tien jaar na het uitkomen van het Repertorium (1948) zijn er in de wereld der wijsbegeerte allerlei nieuwe namen en stromingen verschenen, zoals bijv. het existentialisme, dat in het Repertorium nog nauwelijks voorkomt. Dit maakte het wenselijk een supplement samen te stellen, waarin bovendien allerlei aanvullingen op het hoofddeel gegeven worden, o.m. wat betreft de Vlaamse wijsgeren en hun ideeën. Dit supplement is even overzichtelijk als het hoofddeel, en zo mogelijk nog ruimer van opzet, daar het naast filosofen ook theologen vermeldt, die een of ander wijsgerig werk op hun naam hebben staan. –

Tot zover het prospectus. Aan het daarin gezegde behoeft weinig toegevoegd te worden. Het werk heeft zijn nut ruimschoots bewezen. Reeds door dit monnikenwerk te verrichten heeft prof. Poortman zich verdienstelijk gemaakt jegens de Nederlandse wijsbegeerte en wetenschap in het algemeen. Wij mogen er hem zeer dankbaar voor zijn; hij bespaart anderen veel zoeken. Het supplement zal ongetwijfeld met vreugde begroet worden. H. DE V.

L. DUPRÉ, *Kierkegaards Theologie of de dialectiek van het Christen-worden.* Uitg. Het Spectrum, Utrecht – N.V. Standaard-Boekhandel, Antwerpen 1958. 229 blz., geb. f 17,50 (Theologische Bibliotheek).

Het is opvallend, dat Kierkegaard steeds meer en zeer grondig door r.katholieken bestudeerd en over hem gepubliceerd wordt. Niet dat men gelijk vroeger sommigen als b.v. Przywara meende, dat K.'s principes in de richting van Rome leidden. Dr. Dupré, die met zijn studie de Kierkegaardliteratuur stellig verrijkte, zegt terecht: er is tegen de ,,katholieke'' interpretatie van K. een reactie ontstaan en wel bij de beste commentatoren (222). Telkens laat hij ons het diepe verschil zien tussen K.'s streven en het katholicisme en hoe ondanks K.'s scherpe aanvallen op Luther en de protestantse kerk, diens streven ,,een consequent protestantisme'' is (226).

Deze grondige studie, die hoge eisen aan de lezer stelt, geeft geen kritiek en waarde-oordeel over K., het is schrijver om de denkrichting van K. te doen. Hij onthoudt zich van alle niet-interpretatieve kritiek. Hij heeft zich tot doel gesteld: K.'s existentie-dialectiek mee te denken langs enkele centrale punten (10). Zo zet hij het uitnemende werk van H. Diem (*Die Existenzdialektik von S. K.* 1950) voort. De ondertitel van zijn werk ware daarom beter hoofdtitel geweest, want alles gaat over het christenworden en niet over K.'s theologie. Hierbij denkt men onwillekeurig te veel aan een systeem.

Dit boek is in menig opzicht geen gemakkelijke lectuur, het is geen leesboek over K., maar het is in 't bijzonder van belang voor K.-studie. Toch is m.i. het 5e hoofdstuk over de Navolging van Christus zeer leerzaam voor bredere kring, speciaal wat hier wordt meegedeeld over de verhouding van Voorbeeld en Verzoener, genade en werken, Navolging en genade bij K., vooral wanneer men in 't oog houdt, dat het hier geen

dogmatiek, geen theologisch systeem is, maar de dialectiek van het christen-worden.

Enkele opmerkingen moge ik hieraan toevoegen. Op blz. 23 wordt de „morele val'' besproken. Reeds in 1912 heeft P. A. Heiberg (*En Episode i S. K.'s Ungdomsliv*) in dezelfde geest hierover een studie gepubliceerd (ze wordt door dr. D. niet vermeld), maar diens hypothese is terecht door de Kierkegaard-kenners verworpen. Als dr. D. pag. 39 schrijft: „bij K. is iets van een godsdiensthater te vinden'', lijkt mij dit niet te sterk uitgedrukt, maar onjuist. Pag. 93 (noot) Sperna Weilands voornaam is niet W. maar J. en zijn boek heet *Humanitas Christianitas*. Storende drukfouten staan: op pag. 203 voor het Woord, lees: door het Woord. pag. 211 noot 1: lees in plaats regeert: negeert.

De schrijver is Belg; mogelijk hebben sommige woorden bij onze zuiderburen een andere waarde dan bij ons. Wý voelen verschil tussen persoonlijkheid en persoon, tussen inwendigheid en innerlijkheid. Dit wordt bij de vertalingen en in de tekst niet altijd in acht genomen.

Dit boek draagt een eigen stempel en we mogen het beschouwen als een waardevolle aanwinst voor de Kierkegaardliteratuur. W. LEENDERTZ

S. KIERKEGAARD, *Het Begrip Angst*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door dr. J. Sperna Weiland. Erven J. Bijleveld, Utrecht 1958, 200 blz., f 7,90.

Reeds in 1930 werd dit boek van Kierkegaard door S. van Praag vertaald. Het verschil met wat dr. Sperna Weiland ons nu geeft is groot. Van Praag kende wel goed Deens, maar was niet thuis in K., hetgeen in de vertaling zeer merkbaar is; het boek werd noch ingeleid noch van aantekeningen voorzien.

Thans hebben we een goede vertaling voor ons en K. vertalen is niet gemakkelijk, vooral *Het Begrip Angst* niet. Sp. W. trachtte K.'s markante coloriet niet te verliezen (wel doet mij wat vreemd aan het vaak voorkomende „Heer Professor''). In acht bladzijden geeft hij een uitnemende en zeer nodige inleiding. Blz. 166–200 schenken ons talloze verklarende aantekeningen, waarin heel veel materiaal uit de dagboeken verwerkt is, fragmenten uit K.'s manuscript, die door K. niet in de tekst zijn opgenomen, gegeven worden, alsook vele verklarende noten en verwijzingen.

Deze aantekeningen getuigen van ernstige K.-studie. Kortom deze uitgave is een aanwinst, maar *Het Begrip Angst* blijft moeilijke literatuur, al noemde K. het „een eenvoudige psychologische meditatie''.'' W. L.

OECUMENICA

LESSLIE NEWBIGIN, *L'Eglise: Peuple des Croyants, Corps du Christ, Temple de l'Esprit*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel–Paris 1958, 201 pp.

Bisschop Newbigin, de tegenwoordige voorzitter van de Int. Zendingsraad, is nauw betrokken geweest bij de vorming (cf. zijn *The Reunion of the Church: A Defence of the South India Scheme*, 1948) en de opbouw (cf. zijn *A South Indian Diary*, 1951) van de kerk in Zuid-India. In de hier

aangekondigde bundel studies, die een heldere en trefzekere vertaling van het in 1953 verschenen en sedertdien herhaaldelijk herdrukte *The Household of God* bevat, geeft Newbigin een proeve van een ,,oecumenische ecclesiologie'', waarin hij ,,systematisch rekenschap aflegt van wat hij in het oecumenisch experiment van de kerk in Zuid-India beleefd en geleerd heeft'' (p. 7). Een bondige samenvatting van zijn argument, nu in het bijzonder toegespitst op de verhouding van kerk en zending, deed Newbigin onlangs verschijnen in *One Body, One Gospel, One World* (nov. 1958) een inhoudrijke brochure, waarvan een Nederlandse vertaling overwogen wordt.

De centrale vraag, aldus N., waarom het in de oecumenische discussies rondom het wezen van de kerk gaat, luidt: ,,Hoe worden wij geïncorporeerd in Christus?''. Drie antwoorden zijn in het geding, die elk een legitiem *aspect* belichten, maar zo éénzijdig blijven, dat ze de waarheid geweld aandoen (,,distortion'' staat in de Engelse tekst, in het Frans vrijmoedig – en naar de context juist – weergegeven met ,,hérésie''): het reformatorische antwoord (II. Le peuple des croyants), dat tekort dreigt te doen aan de zichtbare continuïteit van de kerk; het ,,katholieke'' antwoord (III. Le corps de Christ) met het inherente gevaar van volledige institutionalisering; en een derde antwoord, waaraan tot dusver in het werk van Faith and Order te weinig aandacht werd besteed en dat N., bij gebrek aan beter, aanduidt met de (ongelukkige!) term ,,Pinksterbeweging-antwoord'' (pentecostal/pentecôtisme: IV. La communauté du Saint-Esprit), waarin het enthousiasme licht wordt overspannen en dat daarom haast onvermijdelijk in sektarisme uitloopt. Het wezen van de kerk komt men pas dan op het spoor, wanneer men in elk van deze antwoorden de legitieme bedoeling herkent, zich daardoor laat uitdagen en corrigeren en ze gezamenlijk zet in een eschatologisch (V. Christ en vous, Espérance de la Gloire) en missionair (VI. Parmi toutes les nations) perspectief.

Het boek van N. moet, dunkt me, worden gelezen als een traktaat over wat ik zou willen noemen de ,,oecumenische spiritualiteit''. Het geeft inzicht in de wijze waarop men met de ,,anderen'' dient om te gaan en hun vragen kan opvangen en verwerken. Theologisch is het boek weinig origineel en ook op vele punten aanvechtbaar: Om maar één ding te noemen: de praktische reductie van de bijbel tot het Nieuwe Testament lijkt me een ,,distortion'', waarbij vergeleken de door N. gesignaleerde eenzijdigheden maar kinderspel zijn.

Mijn belangrijkste bezwaar richt zich tegen het laatste hoofdstuk, dat nader werd uitgewerkt in *One Body, One Gospel, One World*. N. zoekt hier naar een integratie van kerk en zending. Uit de recente discussies hierover neemt hij met instemming de befaamde leus The Church is the Mission over. Dat wil zeggen: als titel voor een hoofdstuk; in de tekst van het hoofdstuk worden kerk en zending in een behoedzaam ,,enerzijds-anderzijds'' betoog en via die maar al te bekende en heilloze onderscheidingen als ,,zending in ruimere en engere zin'', of ,,missionaire intentie en missionaire dimensie'', enz. toch weer uit elkaar gedacht. Het wil me toeschijnen, dat N. met meer zorg waakt tegen een dreigende ,,corruptie van

het woord kerk" (*One Body*, p. 42 f.) dan tegen de even voor de hand liggende ,,corruptie van het woord zending". Op de beslissende ogenblikken van het betoog loopt de bisschop de zendeling in de weg.

J. C. HOEKENDIJK

PRAKTISCHE THEOLOGIE

Postille 1958–1959. Uitgave Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage.

Voor de tiende achtereenvolgende maal werd door de werkgroep voor Kerk en Prediking in de Ned. Herv. Kerk een postille uitgegeven. Ik kan me nauwelijks voorstellen, dat de werkgroep bij de eerste uitgave in 1949 de illusie gekoesterd heeft, dat dit boekwerk, dat de maandelijks, op losse velletjes uitgegeven, preekschetsen uit de oorlogsjaren ging vervangen, zo'n lang leven beschoren zou zijn. Intussen is de postille uitgegroeid tot een formidabel boekwerk van ruim 300 blz., dat behalve preekschetsen voor iedere zondag een groot aantal schetsen bevat voor allerlei bijzondere gelegenheden. Zo geeft prof. Berkelbach van der Sprenkel schetsen van de zondagen 5–10 van de Heidelbergse Catechismus, een bijdrage, die hij in de vorige postille was begonnen.

In het algemeen houden de medewerkers zich strikt aan de opzet: nadat in de inventio rekenschap van de tekstkeuze is gegeven, worden in de explicatio exegetische en dogmatische opmerkingen gemaakt, waarna in de applicatio enkele richtlijnen voor de opzet van de preek worden gegeven. Het lijkt me goed, dat men zich ook in de toekomst hier zoveel mogelijk aan houdt. De postille geeft dan geen schetsen, die kant en klaar voor gebruik gereed liggen en de duur van de voorbereiding van de preek bekorten, maar leidt in tot de stof en dwingt zo tot meer verantwoorde voorbereiding van de prediking. Wanneer men de bijdragen van de ruim 20 medewerkers doorleest, valt het op, dat er bij de begrijpelijke en noodzakelijke accentsverschillen toch ook een sterke verbondenheid des geestes gevonden wordt. Een verbondenheid althans, die we 20 jaar geleden nog voor onmogelijk hielden.

Het lijdt geen twijfel, of deze jaarlijkse uitgave van de werkgroep Kerk en Prediking zal in menige pastorie z'n goede diensten bewijzen bij de voorbereiding van het werk der verkondiging.

P. KLOEK

A. GANS, *Het woord van de zwijgende God*. De Tijdstroom, Lochem, 1958 220 blz., ing. f 10,—, geb. f 12,50.

De theologie van een wijs psychiater. Zo zou ik dit indrukwekkende boek van de reeds bejaarde Leidse zenuwarts willen noemen. Dat hij zelf zijn denkwerk liever niet ,,theologie" genoemd zal willen hebben, heeft hij ongetwijfeld met zeer veel lezers van ons vak-tijdschrift gemeen.

Al te wijs! Hoewel hij stellig zin voor humor heeft, is er toch, lijkt me, een iets tè serieuze toon in dit belijdenis-geschrift van een hedendaagse jood. ,,Al mijn zoeken, vorsen en doorgronden, al mijn twijfelen en versagen, al mijn dichten in vreugde en kracht, in wanhoop en vertwijfeling, mijn roepen in deemoed en trots, het is alles juichen om Uw majesteits-

werken, het is één jubel om het woord, dat Gij, zwijgend, in mijn hart hebt geschreven." (blz. 199).

Al te rechtvaardig! Gans veroordeelt de dichter van Psalm 139: „Wee, zo hij waagt te zeggen: 'Zou ik niet haten, die U haten?'" (blz. 195). Eerder in zijn boek zegt hij: „Wie is niet in opstand, als hij in het begin der tien geboden leest: 'Ik, Jahweh, uw God, ben een ijverzuchtig God, die de overtreding der vaders gedenkt aan de kinderen, aan het derde en aan het vierde geslacht, aan die Mij haten, en Die liefde bewijst aan duizenden, aan hen, die Mij liefhebben en die Mijn geboden in acht nemen?" (blz. 165). En naar aanleiding van Psalm 137: „Ik wil, als ik het slot lees, dat raast: 'Heil hem, die uw kleuters grijpt en verplettert tegen de rots!' Ik kan niet geloven, dat de dichter der eerste verzen de wrede woorden van het laatste heeft gesproken." (blz. 167).

En toch: dit is een heel mooi boek van een vroom mens van deze tijd. Misschien is de schrijver wat te zeer „au dessus de la melée". Maar we mogen er zeker dankbaar voor zijn, dat hij zijn stem laat horen. Zijn geluid moet stellig óók worden beluisterd, en wel in het bijzonder door ons christen-theologen, die hij met veelal milde scherpzinnigheid op onze veelzins grove tekortkomingen wijst. Het lezen in dit boek is telkens weer als het op bezoek gaan bij een in het leven ervaren mens. Niet een boek om in één adem uit te lezen, maar een om bij herhaling naar te grijpen.

FRITS KUIPER

HENDRIK KRAEMER, *Die Kommunikation des christlichen Glaubens*, Zwingli Verlag, Zürich 1958, S. 104, Zw.fr. 7.80.

Het intussen reeds veel gelezen en besproken boek van prof. H. Kraemer, oorspronkelijk in het Engels verschenen, en ook in Nederlandse vertaling aangeboden, ligt thans in Duitse vertaling voor ons. Er zou geen speciale aanleiding zijn om dáárop de aandacht te vestigen, als het niet was om te mogen constateren, dat het Duits zich in het bijzonder leent voor de logische indringende betoogtrant van deze grote oecumenische theoloog. Van weinige theologen verschijnen de publikaties in 3 of 4 talen tegelijk, bij Kraemer is dit een bijkomende illustratie en proeve van zijn lust tot communicatie ook in de wereld der publiciteit.

Het verhelderende uitgangspunt van deze studie is, dat communicatie niet maar een der vele vormen van menselijk verkeer is, maar een categorie sui generis. Kraemer maakt onderscheid tussen communicatie *van* iets (nl. van de boodschap van Gods verzoenende en herstellende liefde in Christus) en de communicatie *tussen* mensen. Deze beide ontmoeten elkaar weer in de bede van Joh. 17:21, waar de menselijke relatie gefundeerd blijkt te zijn in de relatie tot God in Christus.

De waarde van dit geschrift bestaat voor mij in de wijze, waarop het seismografisch aan de communicatie laat zien, waar de theologie of de kerk of de wereld op verkeerde wegen zijn gegaan. Communicatie is voor Kraemer het „to be or not to be" van de kerk en heeft een wezenlijk andere lading dan het woord approach, dat jarenlang het toonaangevende woord is geweest in vele methodologische studies over de zending (S. 47). Heel belangrijk vind ik, wat de schrijver zegt over de gemeenschappelijke

wereld van het tweegesprek, dat eigenlijk bij de communicatie wordt verondersteld, en over de atomisering en differentiëring als ziekte-symptoom. Kraemer heeft bezwaren tegen het fundamentalisme („ein Eskapismus im schein-heroischem Gewand”, S. 78), maar aanvaardt op een heel andere bladzijde b.v. ook niet de z.i. al te generaliserende karakteriseringen van de vierde mens door Hoekendijk (S. 90). Wel is hij het met deze eens als het gaat om de noodzakelijke vernieuwing van de structuur der Kerk. Hoeveel Kraemer ook van de theologie verwacht, méér nodig is, dat de Kerk zich radicaal verandert in haar empirische banaliteit (S. 93).

Bijzonder jammer is, dat prof. Kraemer niet uitvoeriger ingaat op de vraag van de massacommunicatie-middelen. Communicatie ligt voor hem in het persoonlijke en dit persoonlijke schijnt in de massacommunicatie in het gedrang te komen. Terloops raakt Kraemer hierbij een aantal problemen, die om een breder behandeling vragen (niet een verwerpen van deze werktuigen, maar een kritisch gebruik, S. 62). Ik dacht, dat dit met name nodig was, nadat de Encycliek van Paus Pius XII zulk een uitvoerige aandacht had geschonken aan radio, film en televisie.

De schrijver zegt: ons ontbreekt altijd nog een theologie van de zending (S. 39). Wel, prof. Kraemer heeft in zijn prikkelend boek althans een paar flinke aanlopen genomen! A. Dronkers

J. D. Dozy, *Wijsheid van dwazen*, W. ten Have, Amsterdam 1958, 187 blz., geb. f 6,90.

Dit boek probeert de christelijke boodschap verstaanbaar te maken voor de moderne mens. Het volgt de inductieve methode: vanuit algemeen menselijke gegevens of noties wordt heenleidend gesproken over de geloofswoorden van de christenheid. Echter zo, dat telkens gewezen wordt op het feit, dat de christelijke noties zich principieel onderscheiden van de gegevens van het menselijke bewustzijn. Dr. Dozy wil wel van de psychologie leren, maar de bijbelse waarheid niet verpsychologiseren, brengt telkens de evolutie ter sprake maar dan met de bedoeling om te laten zien, dat de bijbelse boodschap een totaal anders gerichte is. Dit is ook de rechtvaardiging van de titel, die verder door 1 Cor. 1:21 is geïnspireerd.

Het boek komt wat moeizaam op gang omdat het te weinig concreet is en te schroomvallig om historische gegevens nader aan te duiden. Dit zou het boek levendiger hebben gemaakt. De doopsgezinde schrijver, die niet toevallig vaak onderstreept, dat het christendom een zaak van martelaren is, had materiaal genoeg bij de hand gehad!

Soms wordt ook niet helemaal duidelijk wat de schrijver bedoelt. Wat over het oordeel-karakter in het hoofdstuk over de leiding Gods gezegd wordt, is goed, maar welke functie daarbij nu eigenlijk precies het geweten heeft, blijft onklaar.

Op verschillende punten blijft het boek wat hangen in vaagheden. Ik mis een ingaan op de vragen, waarvoor het moderne levensgevoel ons stelt. Het boek is mij te vriendelijk, al staan er veel mooie dingen in. De onrust van deze tijd vraagt, dacht ik, een bewogener en meer hartstochtelijke manier

van schrijven. In het hoofdstuk over de Kerk had ik wel nadrukkelijker naar de oecumene verwezen willen zien.

Het bandje is keurig. Waarom het bandje zo opzettelijk de letters van de uitgever moet bevatten is niet duidelijk. A. D.

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

HANS-JOACHIM KRAUS, *Psalmen*. Bibl. Komm. altes Test. XV–5. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1958, blz. 321–400.

W. H. CLARK, *The Psychology of Religion*. The Macmillan Comp., New York 1958, 485 blz., geb. $ 5.95.

OTTO HAENDLER, *Grundriss der Praktischen Theologie*. Alfred Töpelman, Berlin 1957, 391 blz.

A. VAN DEN BORN, *Koningen uit de grondtekst vertaald en uitgelegd*. De Boeken van het O.T., deel IV, boek II. J. J. Romen & Zn., Roermond 1958, 237 blz.

W. NIJENHUIS, *Calvinus Oecumenicus*. Kerkhistorische Studiën, deel VIII. Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage 1959, 321 blz., geb. f 25,—.

STEVEN RUNCINAN, *Geschichte der Kreuzzüge*. Band II: *das Königreich Jerusalem und der Fränkische Osten* 1100–1187. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1958, 574 blz., ing. DM. 24,50, geb. DM. 28,50.

KARL GUTBROD, *Das Buch vom Reich. Das zweite Buch Samuels*. Die Botschaft des A.T. 11–II. Calwer Verlag, Stuttgart 1958, 290 blz., geb. DM. 12,50.

HANS-JOACHIM KRAUS, *Psalmen*. Bibl. Komm. A.T. XV–6. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1959, blz. 401–480.

HERMAN RIDDERBOS, *Romeinen*. Commentaar op het N.T. J. H. Kok N.V., Kampen 1959, 364 blz., geb. f 14,75.

CLEMENS KOPP, *Die Heiligen Stätten der Evangelien*. Friedrich Pustet, Regensburg 1959, 544 blz., geb. DM. 35,—.

J. VERGOTE, *Joseph en Egypte. Génèse chap.* 37–50 *à la lumière des études égyptologiques récentes*. Publications Universitaires, Louvain 1959, XI, 220 blz., ing. fr.b. 160, geb. fr.b. 200.

R. BULTMANN, *Histoire et Eschatologie*. Delachaux et Niestlé: S.A., Neuchâtel 1959, ing. fr.s. 7,50.

LEO BAECK, *Aus Drei Jahrtausenden*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1958, VI + 402 blz., ing. DM. 17,50, geb. DM. 21,—.

C. A. VAN PEURSEN, *Filosofische orientatie. Een inleiding in de wijsgerige problematiek*. J. H. Kok N.V., Kampen 1958, 275 blz., ing. f 9,50, geb. f 11,50.

JOHANNES CALVIN, *Auslegung der Heiligen Schrift. Jesaja II*. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1949, 640 blz., ing. DM. 20,—, geb. DM. 25,—.

Idem, idem. Hiob. Idem, 1950, 419 blz., ing. DM. 18,—, geb. DM. 22,50.

E. SCHILLEBEECKX e.a., *Theologisch Perspectief. Deel I: Fundamentele Problemen*. Uitgeverij Paul Brand N.V., Bussum 1958, 206 blz., ing. f 8,90.

H. VAN VLIET, *No single Testimony. A study on the adoption of the law of Deut.* 19:15 *par. into the New Testament*. Kemink & Zn. N.V., Utrecht 1958, 162 blz., ing. f 15,—.

OSCAR CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*. Delachaux et Niestlé S.A., Neuchâtel 1958, 300 blz., ing. fr.s. 16,—, geb. fr.s. 19,50.

E. L. SMELIK, *Overjarige Postille*. Daamen N.V., Den Haag 1958, 240 blz., geb. f 9,50.

H. A. SALMONY, *Johanns Georg Hamanns Metakritische Philosophie. Erster Band: Einführung in die metakritische Philosophie J. G. Hamanns*. Evangelischer Verlag A.G., Zollikon, voor Nederland G. F. Callenbach N.V. Nijkerk, 1958, 338 blz., geb. f 23,25.

F. L. R. SASSEN, *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland tot het einde der negentiende eeuw*. N.V. Uitgeversmaatschappij Elsevier, Amsterdam 1959, 398 blz., geb. f 19,50.

J. M. HASSELAAR, *Dr. O. Noordmans-Hoofdmomenten van zijn theologie*. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1958, 56 blz., ing. f 2,90.

HELMUT THIELICKE, *Ethik des Politischen. Theologische Ethik II/2*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1958, 787 blz., ing. DM. 38,—, geb. DM. 43,—.

A. M. ALLCHIN, *The Silent Rebellion Anglican Religious Communities* 1845–1900. SCM.Press Ltd., London 1958, 265 blz., geb. 25 sh.

G. C. P. VAN DER VIJVER, *Professor Dirk Postma* 1818–1890. Pro Rege-Pers Beperk, Potchefstroom Suid Afrika 1958, 500 blz. geb. f 19,50.

R. MARTIN-ACHARD, *Israel et les nations. La perspective missionaire de l'Ancien Testament.* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1959, 76 blz., ing. fr.s. 4,50.

DONALD M. BAILLIE, *Gott war in Christus. Eine Studie über Inkarnation und Versöhnung.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959, 215 blz., geb. DM. 18,50.

REGIN PRENTER, *Schöpfung und Erlösung. Dogmatik Band I, Prolegomena–Die Lehre von der Schöpfung.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958, 272 blz., geb. DM. 14,50.

JOACHIM JEREMIAS, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958, 127 blz., geb. DM. 13,50.

JOSEPH KLEIN, *Skandalon; Um das Wesen des Katholizismus.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck); Tübingen 1958, XII + 464 blz., ing. DM. 25,—, geb. DM. 29,—.

HUGH T. KERR, *The first systematic theologian: Origen of Alexandria.* Princeton theological seminary, Princeton New Yersey 1958, 43 blz.

Theologische Week over de Mens. Nijmegen 1958. Dekker & van de Vegt N.V., Nijmegen 1958, 172 blz., ing. f 7,90.

TIJDSCHRIFTEN

Gereformeerd theologisch tijdschrift, Nr. 1/2–1959. J. J. Koopmans, Beknopt overzicht van de cultuur van het Oude Nabije Oosten als achtergrond voor de Bijbel; G. M. Den Hartogh, Rondom Da Costa's ,,bezwaren" en hun ontvangst.

Wending, januari 1959. H. Berkhof, Om te beginnen; H. Kraemer, Over de onmogelijkheid van dialoog met de ,,ongelovige"; P. A. J. van Velzen, Samuel Beckett, C. M. de Vries, Koloniale waren. – februari 1959. H. M. de Lange, Om te beginnen; E. Emmen, Conferentie van Europese Kerken; F. H. Landsman, Opmerkingen van een outsider over de politieke situatie; C. J. Dippel, Ambivalentie rondom oppositie in de politiek; W. Barnard, Woord en beeld; André Philip, President De Gaulle.

Kerk en Theologie, januari 1959. A. A. van Ruler, Uitzichten in het vraagstuk van de leertucht; Wilhelm Hahn, De evangelische christenen in Duitsland en het probleem van de herbewapening, met naschrift van prof. dr. G. C. van Niftrik; A. F. N. Lekkerkerker, Fragment inzake de natuurlijke theologie.

Vox Theologica, januari 1959. Neville Braybrooke, Edith Stein and Simone Weil; Romaeus Leuven, Edith Stein; R. Hensen, Simone Weil.

Veritatem in Caritate, 1957–1958 III–IV. W. Thomas, Rapport du Président; A. J. Bronkhorst, Bij de komst van Prof. Dr. W. Lutjeharms; A. Lacocque, Les noms divins et la théorie des sources dans l'Ancien Testament; E. Pichal, L'Eglise et l'Etat en Belgique; A. Szekeres, Het Filosofisch Geloof.

Vigiliae Christianae, december 1958. G. Quispel, l'Evangile selon Thomas et les Clémentines; A. Salles, Simon le Magicien ou Marcion? L. Alfonsi, Su un passo di Ireneo; G. J. M. Bartelink, Θεοκάπηλος et ses synonymes chez Isidore de Péluse; L. Alfonsi, Nota Elpidiana.

Nouvelle Revue Théologique, Janvier 1959. E. Bergh, Pie XII et le sacerdoce; L. Lochet, De l'Orient et de l'Occident. L'Eglise et les civilisations; J. Masson, Fonction missionnaire, fonction d'Eglise (suite); G. Jarlot, Les avant-projects de ,,Rerum Novarum" et les ,,Anciennes Corporations". – Février 1959. J. Galot, Marie et l'Eglise; L. Lochet, De l'Orient et de l'Occident. L'Eglise et les civilisations (suite); H. Holstein, La Révélation du Dieu vivant.

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 1958–No. 4. Marc. Philonenko, Les Interpolations chrétiennes des *Testaments des Douze Patriarches* et les Manuscrits de Qoumran, I; Nicole Malet-Yvonnet, Les Implications philosophiques de la théologie antimoderne.

Revue Biblique, Octobre 1958. B. Rigaux, L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente; M. E. Boismard, De son ventre couleront des fleuves d'eau; L. H. Vincent, Puits de Jacob ou de la Samaritaine (pl. XIV–XVII). A. Spijkerman et J. Starcky, Un nouveau lot de monnaies palestiniennes (pl. XVIII–XX). S. Yeivin, Note sur une pointe de flèche inscrite provenant de la Beqaa (Liban).

Bulletin Signalétique, Volume XII No. 3. Philosophie-Sciences Humaines.

Hervormde Theologiese Studies, Januarie 1959. O.T. Kongres Nommer. A. van Selms, Openingsrede van die Kongres: Die Stand van die Ou-Testamentiese Wetenskap, in sonderheid in Suid-Afrika; P. F. D. Weiss, Die ,,Seuns van God" in Gen. 6:1–4. C. J. Labuschagne, Die gebruik van die Godsaanduidinge 'el en 'elohim in die geskrifte van die Profete; L. M. Muntingh, Enige variante bij die Werkwoord in die Habakkuk-kommentaar; E. S. Mulder, Die Uitdrukking 'al tira' in die Ou Testament; J. P. Oberholzer, Die skepping van die mens as beeld van God in die Ou Testament, Filologies beskou; B. J. van der Merwe, Klag en Antwoord: 'n Studie oor Probleme van Jes. 51:9–16; A. H. van Zijl, Die Vestigingsgeskiedenis van die stamme buite die Beloofde Land. A. van Selms, Die Formule: ,,Jij is mij...; ek is jou..".

Kerygma und Dogma, 1 Quartalsheft 1959. Ragnar Bring, Die Erfüllung des Gesetzes durch Christus; Siegfried Schulz, Katholisierende Tendenzen in Schliers Galater-Kommentar; Wenzel Lohff, Dogmatische Grundlegung zwischen Positivismus und Selbstverständnis.

Antonianum, Ianuarius 1959. P. Guido Brisebois, De momento regulae Communitatis seu Unionis Qumran ad originem vitae religiosae; P. Alberto Ghinato, I primitivi Monti Frumentari di Fra Andrae da Faenza (continuazione e fine); P. Lucien Ceyssens, Gilles Gabrielis à Rome (1679–1683). Episode de la lutte entre rigorisme et laxisme.

Studi e Materiali di Storia delle Religioni, Vol. XXIX-Fasc. 1. Oscar Cullmann, Le scoperte recenti e l'enigma del Vangelo di Giovanni, I; Angelo Brelich, Un mito ,,prometeico"; Dario Sabbatucci, Il mito di Acca Larentia; Sofia Caveletti, Di alcuni mezzi divinatori nel giudaismo; Alessandro Bausani, Note sul ,,pazzo sacro" nell'Islam.

Theology Today, Volume XV Number 4. Warfield M. Firor, Divine Intercession; Edmond LaB. Cherbonnier, Is There a Biblical Metaphysic? W. S. Taylor, Memory and the Gospel Tradition; Ernest Gordon, Worship and Thanksgiving; Malcolm Boyd, The Taizé Community; Howard G. Hageman, Three Reformed Liturgies; James E. Sellers, Five Approaches to the Human Situation; Antonio Màrquez, Catholic Controversy on Church and State; Reinhold Niebuhr, The Church in the World.

The Ecumenical Review, January 1959. W. A. Visser 't Hooft, Bishop Bell's Life-Work in the Ecumenical Movement; Eivind Berggrav, Georg Bell; Lesslie Newbegin, One Body, One Gospel, One World; Eberhard Müller, The Structure of Modern Society and the Structure of the Church; Egbert de Vries, African Travelogue; J. K. S. Reid, Lambeth on Church Unity; V. E. Devadutt, The Lambeth Conference of 1958 and the Plan of Church Union, North India and Pakistan.

Les Etudes Philosophiques, Octobre–Décembre 1958. Le Langage. Emile Benveniste, Catégories de pensée et catégories de langue; Jean Fourquet, Pensée et grammaire; Gustave Guillaume, Observation et explication dans la science du langage; Jean Hyppolite, Le coup de dés de Stéphane Mallarmé et le message; André Jacob, Qu'est-ce que parler le même langage? Lothar Kelkel, Monde et langage; réflexions sur la philosophie du langage de Wilhelm von Humboldt; Albert Shalom, Wittgenstein, le langage et la philosophie; Richard Wisser, La voix qui pense et la pensée; Martin Heidegger.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, Oct.–Dec. 1958. P. Hartmann, Origène et la théologie du martyre; G. Vandendriessche, La condition juridique des grands séminaires en Belgique.

Irénikon, 4e Trimestre 1958. Sa Saintètè le Pape Jean XXIII; R. Roques, Le sens du Baptême selon le Pseudo-Denys; D. H. Marot, Les nouveaux projets d'Union en Inde et les décisions de Lambeth 1958; D. J. Gribomont, Le renoncement au monde dans l'idéal ascétique de saint Basile (suite).

The International Review of Missions, January 1959. Margarte Sinclair, A Survey of the Year 1958; Honor O. Newell, The Ministry of Healing.

Studia Catholica, december 1958. E. Schillebeeckx, De Maria-gestalte in het christelijk belijden; H. M. M. Fortmann, Psychologische notities bij de Mariaverering; H. Robbers, Herinneringen en Perspectieven; J. A. J. Peters, Aristoteles over de tijd.

Journal of Biblical Literature, December 1958. Siegfried Mendner, Nikodemus; William W. Hallo, Isaisah 28:9–13 and the Ugaritic Abecedaries; John Reumann, ,,Stewards of God" – Pre-christian religious application of *Oikonomos* in Greek; J. M. Allegro, Fragments of a Qumran scroll of eschatological *Midrasim;* Joseph M. Baumgarten, The beginning of the day in the Calendar of Jubilees.

ZELFPORTRET VAN DE FENOMENOLOGIE VAN DE GODSDIENST

DOOR

C. J. BLEEKER

Amsterdam

In het december-nummer van dit tijdschrift heeft collega Oosterbaan naar aanleiding van prof. Hiddings artikel over ,,De absoluutheid der godsdiensten en het christendom'' met bekwame hand een ,,fenomenologie der godsdienstfenomenologie'' ontworpen, die de aandacht trok zowel van vakgeleerden als van niet-deskundigen. De titel van dit opstel bleek een drievoudige betekenis te bezitten. Oosterbaan zocht naar een antwoord op drie vragen, nl. 1e. ,,hoe de godsdienstfenomenologie zelf haar fenomenologische methode verstaat'', 2e. ,,hoe de fenomenologie, als wijsgerige discipline, over de godsdienstfenomenologie zoals deze feitelijk optreedt oordelen moet'' en 3e. ,,hoe een godsdienstfenomenologie als een echt theologische wetenschap eigenlijk te werk zou moeten gaan''. In de beantwoording van deze vragen heeft hij als een sneltekenaar drie portretten opgezet, nl. een geretoucheerd beeld van de fenomenologie van de godsdienst, zoals, naar hij meent, deze wetenschap zich zelf zou willen zien; een realistische tekening van genoemde wetenschap, bekeken met het oog van de kritische beschouwer en een schets van een toekomstige discipline, die ,,theologische godsdienstfenomenologie'' zal moeten heten.

Iedereen kent de gevoelens, die in een mens boven komen, wanneer hij zijn eigen portretten bekijkt. Men beleeft nimmer een onverdeeld genoegen aan de ontmoeting met zijn conterfeitsel. Naast de blijde erkentenis, dat de gelijkenis in hoofdlijnen goed getroffen is, wordt men overvallen door een zekere bevreemding, dat het portret trekken bevat, die men in zich zelf nooit heeft ontdekt en gevoelt men een lichte teleurstelling, dat men op de kunstenaar en dus ook op de buitenwereld nu juist deze en geen andere indruk maakt. Toch zal een wijs man elk portret van zichzelf aanvaarden als een middel tot zelfontdekking, al blijft hij er van overtuigd, dat het maar een facet van zijn persoonlijkheid weergeeft.

Zo heb ik Oosterbaans portretten met aandacht, van alle kanten en in wisselend licht bezien. Althans twee van de drie. Het derde heeft mij niet geëmotioneerd. Want het is feitelijk het beeld van een

nog niet geboren baby, die vermoedelijk een achterneef van mij zal worden, zodat het herkennen van een paar familietrekken een speelse aardigheid is, die de goedkope voldoening schenkt, dat het bloed zich nooit verloochent. Staande voor de twee eerste portretten heb ik mij echter afgevraagd: ,,Zie ik er nu werkelijk zó uit?". En dan moet het mij van het hart, dat ik er, bij alle bewondering voor Oosterbaans vaardigheid in het portretteren en voor zijn scherpe blik op de zwakke zijden van de fenomenologie van de godsdienst, van overtuigd ben, dat zijn schilderingen in feite niet gelijken en wel om de simpele reden, dat hij niet voldoende studie van zijn voorbeeld heeft gemaakt en dus zijn model eigenlijk niet ten volle kent.

Deze overtuiging geeft mij de moed en de vrijmoedigheid met een zelfportret voor de dag te komen. Het is bekend, dat aan zelfportretten in het algemeen een bijzondere waarde wordt toegekend. Geen wonder. Wie zich zelf op het doek zet, schildert van binnenuit en kan dus uitdrukking geven aan een deel van zijn wezen en juist aan de intieme kant daarvan, die aan buitenstaanders onbekend is. Aan de andere kant kan men betwijfelen, of een mens in staat is zich zelf zó onbevangen en zakelijk te observeren, dat hij zichzelf schildert, zoals hij inderdaad is. Het spreekt van zelf, dat in elk zelfportret de zelfinterpretatie meespreekt. Doch men mag op goede gronden aannemen, dat een kunstenaar bijzonder scherp toekijkt en ook zijn eigen gelaat met mordante eerlijkheid beziet. Ditzelfde geldt voor de fenomenoloog, die er zich uit hoofde van zijn vak in heeft geoefend om zijn gegevens zo onbevooroordeeld mogelijk te bekijken. Niettemin vertoont elk zelfportret duidelijk de stijl van zijn maker. Ook het zelfportret van de fenomenologie van de godsdienst. Om deze reden vervult het begrip ,,zelfportret", dat, gelijk men begrijpt, overdrachtelijk wordt gebruikt, bij de opzet van het betoog, dat gaat volgen, een bijzondere functie. Het gebruik van deze term houdt nl. de erkenning in, dat de fenomenoloog nooit los komt van zijn persoonlijke visie, hoe zeer hij zich ook moge inspannen om zijn materiaal objectief te beschrijven en te begrijpen. Het is mij nl. uit het artikel van Oosterbaan opnieuw gebleken, dat de nadruk, die de fenomenologie van de godsdienst legt en verplicht is te leggen op het onbevangen bestuderen der godsdienstige verschijnselen irriterend kan werken en de verdenking wekt, dat zij ,,zich nogal eens laat voorstaan op haar onbevooroordeelde wetenschappelijkheid" (blz. 102). Het wil mij voorkomen, dat dergelijke uitingen eensdeels een stuk polemiek bevatten tegen opvattingen, die allang

morsdood zijn en anderzijds op een gemakkelijk te redresseren misverstand berusten. Wat het eerste punt betreft, kan ik er op wijzen, dat geen enkele wetenschap tegenwoordig meer de pretentie handhaaft, dat zij volstrekt onbevooroordeeld is, in die zin, dat zij geen premissen bezit, ook niet de natuurwetenschap, die eens als toonbeeld gold van onbevooroordeelde wetenschappelijkheid. Toonaangevende natuurkundigen geven immers volmondig toe, dat de formulering van de resultaten van hun onderzoek gekleurd is door een persoonlijke kijk. De strijd kan nog slechts gaan over de vraag naar de ware vooronderstellingen, d.w.z. naar de gezichtspunten van waaruit men het beste zicht krijgt op de feiten. Zodoende is hier ten tweede ten opzichte van de fenomenologie van de godsdienst een misverstand in het spel, dat spoedig opgehelderd zal worden, zodra de juiste betekenis van het beginsel van de „onbevooroordeeldheid" dat de genoemde wetenschap belijdt, in een helder licht is gesteld. Dit kan echter pas geschieden, nadat eerst de bedenkingen besproken zijn, die Oosterbaan koestert tegen het gedrag van de fenomenologie van de godsdienst.

Deze bezwaren zijn drieledig: 1e. de fenomenologie van de godsdienst maakt een onrechtmatig en onjuist gebruik van de beginselen van de epochè en van de eidetische visie. 2e. zij neemt stelling ten aanzien van de waarheidsvraag, hoewel zij pretendeert in dit opzicht geheel onbevooroordeeld te zijn, 3e. zij geeft zich ten onrechte uit voor een wezenswetenschap. Samengevat komt Oosterbaans requisitoir hierop neer, dat hij de fenomenologie van de godsdienst verwijt, dat zij de grens van haar arbeidsveld overschrijdt en inbreuk maakt op het domein van de wijsbegeerte van de godsdienst. Hij zou haar dan ook willen terugdringen naar het gebied, dat P. D. Chantepie de la Saussaye haar in zijn *Lehrbuch der Religionsgeschichte* van 1887, naar hij meent zeer terecht, heeft toegewezen: „De huidige godsdienstfenomenologie zou zeker zeer goede diensten kunnen blijven verrichten, wanneer zij haar pretentie een wezenswetenschap te zijn en de uiteindelijke zin en structuur van de religieuze verschijnselen te kunnen bepalen zou willen opgeven en zich weer zou beperken tot een zo systematisch mogelijke descriptie van deze verschijnselen als onderdeel van haar historische studie, in de zin dus zoals haar grote voorganger Chantepie deze tak van wetenschap beoefende" (blz. 105).

De fenomenoloog [1]) zou ontrouw worden aan zijn eigen beginselen, wanneer hij naar een dergelijke kritiek niet wilde luisteren. Hij is er zich bovendien van bewust, dat hij tastend zijn wetenschappelijke weg gaat en wel eens uitglijdt. Destijds heb ik daarom reeds erkend: ,,Er zijn inderdaad onklaarheden in haar wijze van werken'' en er de vermaning aan verbonden: ,,Het wil mij voorkomen, dat de phaenomenologie van de godsdienst haar methode beter moet preciseren en de grenzen van haar bemoeienis scherper dient af te grenzen. Zij zal een zekere distantie moeten bewaren ten opzichte van de wijsgerige phaenomenologie, opdat haar eigen karakter duidelijk uitkomt'' [2]).

Uit deze woorden kan de intelligente lezer opmaken, dat de fenomenologie van de godsdienst zich al eerder heeft moeten verdedigen tegen aanvallen op haar werkwijze en zelfs op haar bestaansrecht. De bezwaren, die Oosterbaan oppert, zijn waarlijk niet nieuw. Reeds in 1934 heeft dr. G. H. van Senden in een bespreking van mijn *Inleiding tot een phaenomenologie van de godsdienst* verklaard: ,,En dan moeten wij uitspreken, dat ook dit boek niet erin geslaagd is om te overtuigen, dat de phaenomenologie van de godsdienst het karakter heeft van een afzonderlijk deel der godsdienstwetenschap met principieel eigen aard naast godsdienst-geschiedenis, -zielkunde en -wijsbegeerte. Het is zeker mogelijk onder het hoofd: phaenomenologie van de godsdienst allerlei hoogst belangwekkends samen te brengen, dit wordt door dit boek afdoende bewezen, maar dit bewijst nog niet haar karakter als noodzakelijk integrerend deel der godsdienstwetenschap''. En ten aanzien van de fenomenologische methode concludeert hij: ,,Een o.i. halfslachtige wetenschap als de phaenomenologie doet hier meer kwaad dan goed door telkens oordelen uit te spreken, wier wijsgerige zin niet is verantwoord en die door hun stichtend karakter en gevoelsassociatie alles behalve helderheid brengen'' [3]). Men hoort het: van Senden ontkent het bestaansrecht van de fenomenologie van de godsdienst en wenst eigenlijk een boedelscheiding, waarbij de ene helft van haar vermeende taak aan de godsdienstgeschiedenis en het andere deel aan de wijsbegeerte van de godsdienst zal toevallen. Oosterbaan, die blijkens het boven gegeven citaat niet zo ver gaat, zal deze uitspraken toch zeker met

---

[1]) Met fenomenoloog is in het vervolg de beoefenaar van de fenomenologie van de godsdienst bedoeld.
[2]) *Grondlijnen ener phaenomenologie van de godsdienst*, 1943, blz. 20, 21.
[3]) *Barchembladen*, 10e jrg., No. 1, Oct. 1934.

genoegen lezen en bij zich zelf zeggen: ,,zie je wel, mijn oordeel is volkomen juist''. Het feit, dat de fenomenologie van de godsdienst zich sindsdien niet alleen heeft gehandhaafd, maar zich ook krachtig heeft ontplooid en zowel in Nederland als in het buitenland algemene erkenning heeft verworven, is echter zó sprekend, dat het alle critici zou moeten bewegen zich de vraag te stellen, of zij in hun beoordeling van de fenomenologie van de godsdienst wel de juiste kijk op deze wetenschap hebben gehad.

Want het blijkt telkens weer, dat het voor niet-deskundigen uiterst moeilijk, zo niet onmogelijk is, zich een volledig en billijk oordeel te vormen over een wetenschap, die zij niet beoefenen en die zij alleen uit handboeken en enkele studies kennen. Men stelt dan al te vlot eisen, waaraan de betrokken wetenschap krachtens haar principe en werkmethode niet kan voldoen. Het zou daarom aanbeveling verdienen, dat de gevelde oordelen minder categorisch werden uitgesproken en dat er nu en dan een ,,misschien'' en ,,naar het schijnt'' werden ingevoegd. Dit kan o.a. gelden van de kritiek, die prof. Haitjema in 1941 op de fenomenologie van de godsdienst, in het bijzonder van Van der Leeuw, heeft geoefend [1]). Haitjema ziet ,, in deze phaenomenologie der religie vooralsnog drie onklaarheden, welke haar evidentie-gehalte min of meer dubieus maken'', nl. 1e. de onklaarheid in het begrip ,,werkelijkheid'', ,,realiteit'', 2e. een onklaarheid in het waarheidsbegrip, 3e. een onklaarheid ten aanzien van het begrip ,,theologie''. Deze vraagpunten zijn aan de fenomenologie geenszins onbekend. Zij heeft hen van te voren reeds overdacht en ook beantwoord, zoals moge blijken uit de passages, die Van der Leeuw in zijn *Phänomenologie der Religion* en in zijn *Inleiding tot de theologie* eraan heeft gewijd. Daarom ga ik er op dit moment niet nader op in. Deze terugblik in de geschiedenis van de discussie rondom de fenomenologie van de godsdienst had slechts ten doel om te laten begrijpen, dat de fenomenologie van de godsdienst geprepareerd is op bedenkingen zoals Oosterbaan heeft geuit. Wat tevens inhoudt, dat zij deze zeer ernstig neemt. Doch men moet haar ten goede houden, dat zij niet kan verzwijgen, dat naar haar mening de critici bij een nauwkeuriger nalezen van wat zij zegt, eensdeels zelf het antwoord hadden kunnen vinden op de kritische vragen, die zij stellen en anderzijds bij al hun bezwaren, tot de erkenning hadden moeten komen, dat het hier om een problematiek

---

[1]) *Vox Theologica*, 13e jrg., No. 2, Dec. 1941.

gaat, die noch de fenomenoloog, noch de godsdienstwijsgeer of theoloog kunnen oplossen. Hetwelk gepoogd zal worden in het volgende betoog aannemelijk te maken.

In het *Lehrbuch der Religionsgeschichte* van Chantepie van 1887 is duidelijk zichtbaar, dat de fenomenologie van de godsdienst met logische noodwendigheid uit de beoefening van de godsdienstgeschiedenis ontstond. Deze laatste wetenschap bestudeert nl. niet alleen de afzonderlijke godsdiensten in hun geheel of in onderdelen, maar trekt ook onwillekeurig vergelijkingen tussen de verschillende religies der aarde. Deze algemene of vergelijkende godsdienstgeschiedenis, in de Angelsaksische landen als ,,Comparative Religion'' bekend, heeft zich destijds decenniën lang in de grote belangstelling van geleerden, ook van theologen mogen verheugen en verleende haar pathos aan de befaamde ,,Religionsgeschichtliche Schule'' binnen de theologische studiën. In het voorbijgaan kan geconstateerd worden, dat het zowel voor de godsdienstwetenschap als voor de theologie een winst is, dat de fenomenologie van de godsdienst aan de vergelijkende godsdienstgeschiedenis het werk goeddeels uit handen heeft genomen. Want de fenomenologie van de godsdienst heeft een verfijnde apparatuur tot haar beschikking. Zij stelt en beantwoordt nl. scherp en helder de vraag, die bij het vergelijken van de verschillende godsdiensten niet te onderscheppen is: wat is de betekenis, de zin van b.v. het offer, de magie of het sacrament als zodanig, dus van die verschijnselen, die men in wisselende vormen in tal van godsdiensten tegenkomt. Deze vraag wordt daarbij zó gesteld, dat er aan de zelfstandige godsdienstige waarde der godsdienstige verschijnselen geen afbreuk wordt gedaan, wat, gelijk bekend, in de onderzoekingen van de oudere vergelijkende godsdienstgeschiedenis nog al eens het geval was.

Sinds de fenomenologische schets van Chantepie van 1887, in latere edities van het *Lehrbuch der Religionsgeschichte* vervangen door een breed artikel van E. Lehmann over ,,Erscheinungs- und Ideenwelt der Religion'', heeft de fenomenologie van de godsdienst zich zeer voorspoedig ontwikkeld. Men kan de geschiedenis van deze wetenschap en de kritische waardering daarvan tot het jaar 1940 nalezen in de nog steeds instructieve studie van Mej. Eva Hirschmann, die in genoemd jaar de doctorsgraad in de theologie te Groningen verwierf op het proefschrift getiteld *Phänomenologie der Religion, Eine historisch-systematische Untersuchung von*

„Religionsphänomenologie" und „religionsphänomenologischer Methode" in der Religionswissenschaft. Dr. Hirschmann bespreekt de fenomenologische arbeid van P. D. Chantepie de la Saussaye, C. P. Tiele, Nathan Söderblom, E. Lehmann, F. Pfister, M. Scheler, G. Wobbermin, R. Winkler, J. Wach, R. Otto, H. Frick, G. Mensching en G. van der Leeuw. Zij typeert treffend de aard en de richting van het fenomenologisch onderzoek bij de genoemde geleerden en ziet tenslotte al deze lijnen samenvloeien in de arbeid van Van der Leeuw, die naar haar inzicht het meest omvattende systeem biedt, dat zij typeert als „strukturpsychologisch verstehende Phänomenologie der Religion". Een diagram op blz. 115 verduidelijkt aanschouwelijk haar gedachten.

Uit dit werkje kan men twee zaken leren, die belangrijk zijn voor een juist begrip van de fenomenologie van de godsdienst. Ten eerste blijkt het, dat sommige geleerden de voorkeur hebben gegeven aan een andere benaming van deze wetenschap. Zij gebruiken termen als „typologie", „ontologie" of „systematische godsdienstwetenschap". Er zou iets te zeggen zijn voor een naamsverandering, omdat men daarmee de verwarring met de wijsgerige fenomenologie misschien zou kunnen vermijden. Nu is een naam, die beter aanspreekt dan de gebruikelijke en die bovendien populair zou worden, moeilijk te bedenken. Bovendien is het niet in te zien, waarom men afstand zou doen van een naam, die reeds circa 70 jaar in zwang is geweest en die vanaf 1887 niets anders heeft willen aanduiden dan een „leer der (godsdienstige) verschijnselen", zij het dan opgevat en verklaard op de manier, die in het verloop van deze uiteenzetting nauwkeurig zal worden gepreciseerd. Ten tweede leert men, dat de aanpak van de fenomenologen verschillend is. Dr. Hirschmann rangschikt de geleerden, die zij behandelt, in de volgende drie groepen: 1e. zuiver descriptief is het werk van P. D. Chantepie de la Saussaye, C. P. Tiele, E. Lehmann en F. Pfister, 2e. filosofisch-psychologische godsdienstfenomenologen zijn M. Scheler, G. Wobbermin en R. Winkler, 3e. naar het fenomenologisch verstaan zoeken N. Söderblom, R. Otto, H. Frick, G. Mensching, J. Wach en G. van der Leeuw.

Deze indeling, waarvan men de juistheid op onderdelen eventueel kan betwisten en die voor de periode na 1940 aangevuld zou moeten worden, toont zeer zeker aan, dat er verschil in werkmethode onder de fenomenologen bestaat, maar maakt tevens onweersprekelijk duidelijk, dat het vak zich ontwikkeld heeft en voortgaat zich te ontplooien in de richting, waarvoor Van der Leeuw een zo welsprekend

pleidooi heeft gevoerd. Niemand stelt zich meer tevreden met een loutere descriptie van de godsdienstige verschijnselen. Men begeert de zin en de structuur daarvan te begrijpen. Het meest sprekende bewijs voor deze stelling wordt geboden door Tome XIX van de *Encyclopedie française*, die in 1957 verscheen en die gewijd is aan de wijsbegeerte en aan de godsdienst. De argumenten, die ik daaraan kan ontlenen, zijn niet alleen krachtig door hun recente datum, maar vooral, omdat zij aantonen, dat de opvatting van de fenomenologie van de godsdienst, die ik verdedig, geen persoonlijke of uitsluitend Nederlandse aangelegenheid is, maar een inzicht, dat tegenwoordig in het buitenland algemeen wordt gehuldigd – met name in Frankrijk, dat naast Nederland het klassieke land is van de godsdienstwetenschap. Genoemd Tome XIX is driedelig: Section A bevat „Esquisse d'une phénoménologie de la religion"; Section B is gewijd aan „Histoire et Sociologie religieuses" en Section C handelt over „L'esprit des religions contemporaines". Reeds de titel van deze derde afdeling, waarin de nu nog levende godsdiensten volgens het fenomenologisch principe worden benaderd, is kenmerkend voor de geest van het werk. De geleerden, die hierin aan het woord komen, willen dieper peilen dan bij een beschrijving mogelijk is. Zij begeren de geest, het wezen, de structuur van de verschillende godsdiensten, die zij schetsen, te benaderen, te vatten, te begrijpen. De schets van een fenomenologie van de godsdienst in sectie A is uit hetzelfde motief geboren. Het blijkt al uit de titels van de hoofdstukken: „Les attitudes générales, Don humain et aide transcendante, La vie spirituelle, Le culte et les représentations objectives, La chute et le salut". Een opsomming van de titels van de paragrafen, waaruit deze hoofdstukken zijn opgebouwd, kan achterwege blijven, hoe veelzeggend zij ook mogen wezen, omdat de gegeven citaten op zichzelf reeds genoegzaam de geest van dit deel van de *Encyclopedie française* typeren en daarmee tevens de tendentie van de tegenwoordige fenomenologie van de godsdienst onmiskenbaar duidelijk, zij het nog zeer voorlopig, aanwijzen.

Dit historisch aperçu moge dienen als springplank tot een behandeling van de door Oosterbaan geopperde bezwaren tegen de wijze, waarop de fenomenologie van de godsdienst meent haar opdracht te moeten opvatten. Met argumenten ontleend aan de taakomschrijving, die Chantepie voor de godsdienstgeschiedenis en voor de fenomenologie geeft en aan een karakterisering van de Husserlse methode

van de epochè, die naar zijn mening door de fenomenologie van de godsdienst wederrechtelijk en foutief wordt toegepast, poogt hij te bewijzen, dat de laatstgenoemde wetenschap haar boekje te buiten gaat, wanneer zij zich niet houdt aan een descriptie van de godsdienstige verschijnselen. De vraag rijst of deze bewijsvoering klemmend is en of het gegeven vermaan aan de fenomenologie van de godsdienst gegrond mag heten.

Het wil mij voorkomen, dat men Chantepie moeilijk meer als getuige à charge kan oproepen. Om verschillende redenen. Allereerst komt ook bij hem, die niet wijsgerig geschoold is, de vraag op of men een complexe grootheid als de fenomenologie van de godsdienst kan beoordelen aan de hand van een definitie, die steeds rechtlijnig is en wezenlijke finesses verwaarloost. Vergis ik mij, wanneer ik meen, dat wie met dergelijke definities opereert, wijsgerige vooronderstellingen laat gelden, die hij allicht niet heeft gezien en doordacht? In elk geval lijkt het mij verkieselijker de zaak zelf en niet een definitie daarvan te laten spreken. Ten tweede dateert het *Lehrbuch der Religionsgeschichte* uit 1887 en heeft de fenomenologie van de godsdienst in de zeventig jaren, die sindsdien verstreken zijn, een belangrijke groei doorgemaakt, die in het boven gegeven korte historische overzicht is geschetst. Daarom kan de fenomenoloog van 1959 zich niet meer gebonden achten aan een definitie van 1887. Men kan zich moeilijk voorstellen, dat de omschrijving van het wezen en de taak van de wijsbegeerte van de godsdienst, die L. W. E. Rauwenhoff in zijn gelijknamig boek – merkwaardigerwijze eveneens in 1887 verschenen – nog normatief kan zijn voor de schrijver van de rede over ,,Het midden en de middelaar". Rauwenhoff brengt een scherpe scheiding aan tussen dogmatiek en wijsbegeerte van de godsdienst en meent, dat deze laatste wetenschap o.a. tot taak heeft het psychologisch ontstaan van de godsdienst te verklaren, de psychologische functiën in de godsdienst te beschrijven en de rechtvaardiging van het godsdienstig geloof te geven als geloof in een zedelijke wereldorde [1]). Dit is een geheel ander geluid dan het pleidooi voor een theologische logica, dat Oosterbaan heeft gevoerd. Ook op dit terrein van de theologische discipline is er dus blijkbaar sinds 1887 het een en ander veranderd, dat verdisconteerd moet worden.

De fenomenoloog kan Oosterbaan slechts dankbaar zijn, dat hij nog eens met de helderheid, die zijn betoogtrant kenmerkt, heeft

---

[1]) *Op. cit.*, blz. 12 vlg. en 399.

uiteengezet, wat Husserl met zijn fenomenologische studiën heeft bedoeld. Al was het alleen maar om er zich opnieuw van bewust te worden, dat hij zelf déze epochè en eidetische visie nooit heeft bedoeld. Nu rijst de vraag of het verstandig is om dezelfde begrippen in twee wetenschappen in verschillende zin te gebruiken en of de fenomenoloog niet wijs zou doen deze verwarring scheppende termen te laten vallen. Daarover is het volgende op te merken: er zijn fenomenologen geweest en er zijn er nog – en werkelijk niet de slechtste; men denke aan Kristensen – die de termen van Husserl nimmer hebben gebezigd of nu gebruiken, al passen zij de werkmethode toe, die erdoor wordt aangeduid; het is vooral Van der Leeuw geweest, die deze fenomenologische beginselen in onze wetenschap heeft geïntroduceerd, waarbij hij nimmer onklaarheid heeft gelaten over de meer overdrachtelijke wijze, waarop hij deze principia hanteerde; persoonlijk zou ik er geen bezwaar tegen hebben de genoemde termen te schrappen, als ik kon inzien, dat de godsdienstwetenschap daarmee gebaat zou zijn; het is overbekend, dat allerlei wetenschappen over en weer begrippen en werkmethodes lenen, waartegen niemand opponeert en ook generlei bezwaar kan hebben, mits duidelijk wordt gestipuleerd in welke zin dit wetenschappelijk apparaat wordt toegepast; wat mij zelf betreft, heb ik steeds duidelijk gepreciseerd, dat het mij te doen is om een bepaald werkprincipe, dat, zo het al enige, uit de aard der zaak onvermijdbaar vooronderstellingen bezit, toch anders gemotiveerd is dan het wijsgerig fenomenologisch onderzoek.

Mijn these is steeds geweest, dat het fenomenologisch beginsel een werkmethode is, die op verschillende terreinen van wetenschap kan en ook inderdaad mag worden toegepast. Dit is door de feiten gemakkelijk aan te tonen. Zo verscheen in 1924 een gedegen studie van de bekende psychiater H. C. Rümke over *Zur Phänomenologie und Klinik des Glücksgefühls*, waarin hij verklaart: „Die phänomenologische Methode (hier gemeint in der ihr von Jaspers gegeben Form) hat sich als ein hervorragend geeignetes Mittel zum Erkennen und Erkennbarmachen des gesunden und kranken psychische Geschehen erwiesen. Der Wert für die klinische Psychiatrie liegt in erster Linie in der durch sie ermöglichten feineren Unterscheidung von, oberflächlich betrachtet gleichen Zustandsbildern. Sie bietet die Möglichkeit dar intuitiv gefühlte Unterschiede in Worte zu kleiden und so mittelbar zu machen" [1]). Men ziet, dat Rümke dieper

---

[1]) *Op. cit.* blz. 1. Zie ook Ph. Kohnstamm, *Modern-psychologische opvattingen omtrent godsdienst en religie, een kritisch overzicht*, 1931.

wil peilen dan bij een descriptie mogelijk is, doordat hij de kwaliteitsverschillen en de structuur der psychische verschijnselen tracht te achterhalen. Precies als de fenomenologie van de godsdienst. Verder kan men verwijzen naar het lezenswaardige boekje van H. C. Hulst en C. A. van Peursen, getiteld *Phaenomenologie en Natuurwetenschap* (1953). De beide schrijvers laten zien, dat de moderne natuurwetenschap, bevrucht door het fenomenologisch denken, haar problemen geheel anders benadert dan destijds. Zij gaat niet uit van de idee, dat er een absolute wereld is, die zij nauwkeurig moet beschrijven en verklaren, maar zij ontwerpt een wereldbeeld, dat een voorlopig antwoord geeft op de vraag van de mens naar ware kennis terwijl zij rusteloos bezig is de gestelde grens te overschrijden en meer penetrante perspectieven te openen. Wat de fenomenologie van de godsdienst ook beoogt.

Ook ten aanzien van de strikt wijsgerige fenomenologie lijkt het mij dubieus of zij zich het recht kan toeëigenen een wezenswetenschap te zijn, omdat men sterk de indruk krijgt dat het ook hier om een methode gaat, die door verschillende denkers verschillend wordt toegepast. Met deze bewering begeef ik mij, als niet-deskundige op dit terrein, zij het met open ogen, op glad ijs. Het is echter een bekend feit, dat b.v. Husserl en Scheler verschillende wegen hebben gekozen. Gelijk wij vernamen baseert Rümke zich op Jaspers interpretatie van de wijsgerige fenomenologie. Op het gezag van prof. de Vos mag ik naar voren brengen, dat de wijsgerige fenomenologie „in de eerste plaats een methode is" en dat het „tot den uitbouw van een wijsbegeerte in de zin van een alomvattend stelsel nog niet is gekomen". Dat verder opvalt „dat de begrippen wezen en aanschouwing bij Husserl weinig ontleed worden" en dat „alles tezamen genomen, toch wel moet worden geconcludeerd, dat het aan gerechtvaardigde twijfel onderhevig is of de fenomenologische methode wel als transcendentale te handhaven is en of zij tenslotte haar zelfstandig karakter tegenover de psychologische zal kunnen handhaven" [1]). In aansluiting op de laatste opmerking van de Vos, wil ik gaarne verwijzen naar Oosterbaans beschrijving van de wijsgerige fenomenologie op blz. 102–5 van zijn artikel. Wanneer Oosterbaan hier verklaart, dat de wijsgerige fenomenologie „een bewustzijnwetenschap is, die reflecterend innerlijke waarneming voltrekt" en zegt, dat er „na de voltrekking van de „universelle Epochè" het

---

[1]) H. de Vos, *Het godsdienstig kennen volgens Max Scheler, Max Schelers toepassing van de phaenomenologische methode in de godsdienstwijsbegeerte*, blz. 83, 88, 85, 90.

,,reine'' of ,,transzendentale Bewusstsein'' overblijft, dat als het ,,phänomenologische Residuum'' het eigenlijk gebied van het filosofisch onderzoek is'', dan kan de fenomenoloog, die gewend is objectieve godsdienstige verschijnselen te schouwen en te doorschouwen niet alleen geen enkele voorstelling verbinden aan het genoemde ,,Residuum'', maar hij beseft ook heel helder, dat zijn wetenschappelijke oriëntatie een totaal andere is dan van de Husserlse fenomenoloog. En hij gaat met de Vos de verdenking koesteren, dat deze laatste, hoewel hij meent ten opzichte van de psychologie de ,,Generalthesis der natürlichen Einstellung'' te hebben opgeschort, toch onbewust weer in het psychologische vaarwater is terecht gekomen. Het is onduidelijk, hoe men het wezen der dingen wil benaderen door een fenomenologisch bewustzijnsonderzoek te beoefenen. Dit heeft H. J. Pos vermoedelijk ook bedoeld, toen hij in een studie over ,,Valeur et limites de la phénoménologie'' sprekende over de moeite, die de Husserlse fenomenologie heeft om met ,,le monde'' in het reine te komen, concludeert: ,,Et c'est ainsi que le monde a disparu des considérations du phénoménologue. Ce qui reste, c'est le contenu planant, suspendu au vide, qui ne repose pas sur le monde, puisque le monde est incertain'' [1]).

Na deze escapade trek ik mij haastig terug op mijn terra bene cognita. Het wordt tijd de vraag te stellen en te beantwoorden, wat de fenomenologie van de godsdienst nu werkelijk beoogt. Niets meer of minder dan het verstaan van de zin en de betekenis der godsdienstige verschijnselen, hoe exotisch en afstotend deze ook mogen zijn. Dit kan slechts geschieden doordat men de epochè beoefent en tot wezenschouw tracht te geraken. Of anders en eenvoudiger gezegd: doordat men onbevangen luistert naar wat de godsdienstige mens te zeggen heeft, hem ook in zijn vreemde uitingen volkomen au sérieux neemt en hem als gelovige tracht te begrijpen. Het zou weinig moeite kosten om uit de werken van Kristensen een keur van citaten samen te lezen, die deze opvatting van de aard van de fenomenologische arbeid adstrueren. Laat mij volstaan met de volgende citaten: ,,Laat ons niet vergeten, dat er geen andere godsdienstige werkelijkheid bestaat dan het geloof der gelovigen. Als wij echte godsdienst willen leren kennen, zijn wij uitsluitend aangewezen op de uitspraken van de gelovigen. Wat wij, vanuit ons standpunt over

---

[1]) *Problèmes actuels de la phénoménologie* (Textes et études philosophiques) 1952.

het wezen en de waarde van vreemde godsdiensten denken, getuigt stellig van ons eigen geloof, of van onze opvatting van godsdienstig geloof, maar indien onze mening over een vreemde godsdienst afwijkt van de mening en de waardering van de gelovige zelf, dan hebben wij niet meer met hun godsdienst te doen..." ,,Niet alleen onze eigen godsdienst, maar iedere godsdienst is, volgens het geloof der gelovigen, een absolute grootheid, die slechts als zodanig begrepen kan worden. Maar het moet gezegd worden: een dergelijk volkomen begrip voor vreemde godsdiensten kunnen wij onmogelijk bereiken. Wij zullen ze nooit kunnen ervaren als machten in het leven, zoals de gelovigen ze ervaren hebben. Hun heilige handelingen zullen wij nooit leren volbrengen" [1]). Met deze laatste woorden erkent Kristensen, dat de onderzoeker nimmer zó zeer in het niet-eigen godsdienstige geloof kan doordringen, dat hij er zich mee identificeert. En hij heeft ook menigmaal uitgesproken, dat het hem tot zijn verdriet niet gelukte bepaalde godsdienstige verschijnselen te begrijpen. Doch hij was er heilig van overtuigd, dat het in principe mogelijk is de zin en de betekenis van de godsdienstige verschijnselen te begrijpen, als men deze maar volstrekt onbevooroordeeld bestudeert.

Over dit grondbeginsel van hun vak zijn allen, die fenomenologisch werken, het volmaakt eens, ook al hebben zij zich nooit de moeite getroost over hun werkmethode na te denken en daarover methodologische bespiegelingen te houden. En dat tevens ondanks verschil in aanpak, waarover zo aanstonds nog een enkele opmerking gemaakt zal worden.

Constateren wij dus, dat op dit punt eenstemmigheid heerst tussen geleerden als Van der Leeuw, die als theoloog de leer der incarnatie aanhing, de joodse godsdiensthistoricus R. J. Z. Werblowski, de grote Arabist L. Massignon, de Voorindiër dr. R. N. Dandekar, de schrijvers van Tome XIX van de *Encyclopedie française* en Hidding of ondergetekende, die zich tot de vrijzinnige christenen rekenen. Nog een enkel citaat om de juistheid van deze uitspraak aan te tonen. Dr. H. Ch. Puech, de vermaarde kenner van het gnosticisme en verwante stromingen rondom het oudste christendom schrijft in zijn *Leçon inaugurale* als hoogleraar aan het ,,Collège de France": ,,La ,,phénoménologie" religieuse, sous son aspect le plus actuel, se donne précisément pour tâche de dégager du chaos des lignes

---

[1]) W. Brede Kristensen, *Inleiding tot de godsdienstgeschiedenis*, 1955, blz. 22, 3.

enchevêtrées qu'est de prime abord la réalité historique, ces structures sousjacentes à l'histoire, de les comprendre dans leur essence, avec leurs lois et leur signification spécifiques, c'est à dire comme des ensembles relativement autonomes ou organiques" [1]). En Gaston Berger verklaart: „La méthode phénoménologique peut nous aider, semble-t-il, à prendre l'attitude convenable à comprendre la vie religieuse. Elle nous rappelle d'abord que toute signification prend sa source dans une intention de la conscience et que les gestes et les pensées sont proprement incompréhensibles lorsqu'on les détache de ce mouvement qui les constitue. Elle nous apprend aussi que, s'il nous est impossible de supprimer nos croyances propres et nos sentiments personels lorsque nous étudions des faits humains, nous pourrons, au moins, les mettre „entre parenthèses". Ils sont alors comme réservés, suspendus, sans que nous ayons à leur être infidèles et nous pouvons sympathiser avec les mouvements profonds de la vie des autres, sans approuver pour autant tous les actes par lesquels ils se traduisent" [2]).

Het is dan ook een misverstand, wanneer Oosterbaan meent te kunnen vaststellen, dat de fenomenologie van de godsdienst reeds a priori stelling genomen heeft ten aanzien van de waarheidsvraag en dat haar dogmatische uitgangspunt de algemene openbaring is (blz. 102). Enkele van de bovengenoemde geleerden zouden vreemd opkijken, wanneer hun dit laatste in de schoenen werd geschoven. Want zij kennen deze theologische categorie niet en zouden haar ook niet wensen te gebruiken, terwijl de rest van de vermelde fenomenologen er zich duidelijk van bewust is dit oordeel te hebben opgeschort, ook al zou men van theologische zijde stijf en strak beweren, dat dit niet het geval is. Dit punt is een gerede aanleiding om na te gaan, welke de houdbaarheid is van Oosterbaans bewering, dat de fenomenologie van de godsdienst zich ten onrechte siert met het predicaat der onbevooroordeeldheid, omdat zij er zich in haar „Dogmatische Schlummer" niet van bewust is dat zij een oordeel over de waarde of de waarheid van de godsdiensten uitspreekt. Oosterbaan meent, dat wie zich met het wezen van de godsdienst inlaat, daarmee eo ipso een oordeel over de waarheid daarvan heeft gegeven. „Want het wezen der waarheid is de waarheid van het wezen" (blz. 101). Deze Hegeliaans klinkende machtspreuk lost echter het ingewikkelde waarheidsprobleem geenszins op. Het mag als bekend worden

---

1) *Op. cit.* blz. 8.
2) *Encyclopédie française*, Tome XIX, Deuxième Partie, 19. 32. 2.

verondersteld, dat het begrip waarheid in verschillende zin kan worden gebezigd. Er kan dan ook alleen onklaarheid bestaan over de houding, die de fenomenologie van de godsdienst in dezen krachtens haar beginselen aanneemt, omdat zij zich zelf niet duidelijk genoeg heeft uitgedrukt of omdat men haar met de gekleurde bril van zijn eigen waarheidsnotie heeft bekeken.

Wat is nl. het geval. Het is evident, dat niemand in de kern van vreemde godsdienstige verschijnselen doordringt, die van de stelling uitgaat, dat alleen het christendom de ware godsdienst is en dat alle andere godsdiensten duivelswerk, zelfbedrog of hoogstens vrome aspiraties zijn. De fenomenologie schort dus het oordeel over ware of valse godsdienst op. Zij neemt alle godsdienstige verschijnselen zoals zij zich aandienen, nl. als godsdienstig. En daarom kan zij zich ook niet bemoeien met de vraag of bepaalde godsdienstige gegevens metafysische waarheid bevatten dan wel op illusie berusten. Zij zou haar bevoegdheid daarmee stellig te buiten gaan. Want dit probleem valt onder de competentie van de wijsbegeerte van de godsdienst. De fenomenologie van de godsdienst neemt dus een strikt onbevooroordeelde houding aan.En toch gaat zij van één bepaalde vooronderstelling uit, die zij geenszins wil verzwijgen. Dat is nl. de regel, die Kristensen zo meesterlijk formuleerde, toen hij in het boven gegeven citaat zeide, dat onze taak hierin bestaat, dat wij het geloof der gelovigen moeten trachten te begrijpen. Dit betekent, dat wij ons moeten inspannen om de godsdienstige zin te verstaan van wat de gelovige ons over zijn God vertelt. Ook voor de atheïstische onderzoeker kan er geen ander fenomenologisch richtsnoer bestaan. Nu moge men opmerken, dat de fenomenologie door de genoemde vooronderstelling in strijd komt met het door haar zo vurig beleden beginsel der epochè. Hiertegen is op te merken, dat indien zij deze vooronderstelling laat vallen, zij onvermijdelijk valt onder de verdenking, die prof. Kraemer koestert tegen de manier, waarop dr. Sierksma de godsdienst bekijkt in zijn *De religieuze projectie*, nl. dat zij de epochè gebruikt als een camouflage-middel om niet te hoeven uit te spreken, wat men eigenlijk denkt, d.i. dat men gekozen heeft voor de totale immanentie van de godsdienst [1]). Of Kraemer het wetenschappelijk standpunt van Sierksma op dit punt geheel juist beoordeelt, wil ik liefst onder de epochè laten.[2]) Hij heeft het hier

[1]) *Wending*, jrg. 13, nummer 11, jan. 1959, blz. 741.

[2]) Al kan dr. Sierksma na de verklaring die hij in *Wending* van april 1959 van zijn standpunt ten opzichte van de godsdienst gegeven heeft, niet langer als voorbeeld die-

dreigende gevaar in elk geval zeer scherp onderkend. Dit betekent, dat de fenomenologie krachtens het beginsel van de epochè positie moet kiezen zowel tegen de stelling, dat er maar één ware godsdienst is alsook tegen de bewering, dat er geen ware godsdienst bestaat, omdat alle geloof tot psychologische of sociale factoren te herleiden is. Wie mij duidelijk kan maken, welk ander uitgangspunt de fenomenologie, gelet op haar wetenschappelijke opdracht, moet kiezen, krijgt van mij een tien en een griffel. Wanneer nl. Oosterbaan verklaart, dat ,,een echt wijsgerige fenomenologie van de godsdienst de gehele huidige wetenschap der godsdienstfenomenologie onder de epochè zou laten vallen en met haar resultaten geen rekening zou houden" om vervolgens ,,de blik naar binnen te richten en zich af te vragen: ,,welke waarnemingen neem ik in mijn bewustzijn waar?" (blz. 104), dan kan ieder, die mijn uiteenzetting aandachtig volgde, begrijpen, dat een fenomenoloog hem in deze reuzenzwaai naar het bewustzijn niet vermag te volgen. Want de taak van de fenomenoloog is een geheel andere, nl. het verstaan van objectief gegeven godsdienstige verschijnselen. Zijn methode om het wezen en de structuur van de gegevens te grijpen moge dan ,,dogmatisch" heten, het kan niet ontkend worden, dat zij behoorlijk doordacht en op princpiële gronden te verdedigen is, terwijl de resultaten van het fenomenologisch onderzoek op schitterende wijze haar deugdelijkheid hebben aangetoond.

De sensitieve lezer zal reeds begrepen hebben, dat bij het gebleken verschil in wetenschappelijke ,,approach" tussen de fenomenologie en de wijsbegeerte van de godsdienst ook een onderscheid in kijk op het ,,wezen" der godsdienstige verschijnselen in het spel is. Oosterbaan eist immers dat de fenomenologie van de godsdienst haar pretentie wezenswetenschap te zijn zal laten vallen. Door de term ,,wezenswetenschap" is het beeld van de fenomenologie van de godsdienst even een kwart slag omgedraaid, zodat het verwrongen wordt. Want deze wetenschap heeft nimmer beweerd ,,wezenswetenschap" te zijn. Wel heeft zij van de daken verkondigd, dat zij zich veel moeite getroost om het wezen te schouwen van grotere of kleinere complexen van godsdienstige verschijnselen. Hetwelk een totaal andere zaak is. Deze uitspraak vereist nadere toelichting.

---

nen, – gelijk ik wel wist – toch is het door prof. Kraemer gesignaleerde gevaar van een denatureren van de godsdienst door een schijnbaar wetenschappelijke methode niet fictief. Daarvan zouden desgewenst andere voorbeelden te geven zijn.

Als empirische wetenschap laat de fenomenologie zich weinig gelegen liggen aan ,,het wezen'' van ,,de'' godsdienst. Haar beoefenaren trekken aan de arbeid met een intuïtief besef van wat godsdienst is, een notie, die tijdens de studie voortdurend wordt gecorrigeerd en verdiept. Zo nu en dan kan het gebeuren, dat een fenomenoloog na moeizame detailarbeid een definitie van de kern van de godsdienst op het bord schrijft, een formule, die hij vervolgens haastig uitveegt, omdat zijn wetenschappelijk geweten er geen vrede mee heeft. Daarom laat hij deze aangelegenheid gaarne aan de godsdienstwijsgeer over. In dit vak heeft men zich, gelijk bekend, veelvuldig met dit vraagstuk bezig gehouden. Want de Husserlse methode om het wezen der dingen en dus ook van de godsdienst, gelijk bij Scheler, te benaderen is waarlijk niet de enige. Dat kan men leren uit het heldere overzicht, dat prof. de Vos in zijn *Inleiding tot de wijsbegeerte van de godsdienst* van deze materie biedt.[1]) De Vos bespreekt eerst een reeks pogingen om het wezen van de godsdienst te bepalen aan de hand van uiterlijke verschijningsvormen en wijst er vervolgens op, dat men om te weten wat godsdienst is tevens de vraag dient te stellen naar het geestelijk leven van het subject van de godsdienst. Ook bij de Deense godsdienstwijsgeer Søren Holm kan men een interessante en verhelderende beschrijving vinden van de verschillende manieren om het wezen van de godsdienst te vatten.[2]) Het blijkt dus, dat deze kwestie godsdienstwijsgerig gesproken, verschillende facetten heeft.

Hoe dit zij, de fenomenologie van de godsdienst kiest met haar ,,eidetische visie'' een andere koers, al zal zij zich gaarne op de hoogte houden van de vondsten door de wijsbegeerte van de godsdienst gedaan. Het is nl. niet in te zien, waarom niet twee wetenschappen zich ieder zelfstandig met de vraag naar ,,het wezen'' van de godsdienst zouden kunnen bezig houden en daarbij van elkaar zouden leren door uitwisseling van hun resultaten.

Er is hierbij nog een andere kwestie in het geding. Veel misverstand zou vermeden kunnen worden, indien men steeds goed voor ogen hield, dat het begrip ,,fenomenologie van de godsdienst'' in dubbele zin wordt gebruikt. Meestal denkt men daarbij het allereerst aan een monografie of een handboek, eventueel ter dikte van de *Phänomenologie* van Van der Leeuw, waarin de godsdienstige verschijnselen systematisch zijn geordend en doorzichtig gemaakt naar

---

[1] *Op. cit.* blz. 66 vlg.
[2]) *Religionsfilosofi,* 1955, blz. 99–128.

hun structuur en diepere zin. De andere – niet de tweede, eerder de eerste – betekenis van dit begrip is die van een werkmethode, waarvan de aard in het voorafgaande genoegzaam in het licht is gesteld. Dit is een methode, die ook in de godsdienstgeschiedenis wordt toegepast. Ja, er bestaat geen ander werkprincipe dat op dit gebied vruchtdragend is dan het fenomenologische. Zo zijn dus de fenomenologie van de godsdienst en de godsdienstgeschiedenis nauw verbonden. En op elkaar aangewezen. Want de fenomenologie van de godsdienst moet haar materiaal putten uit de godsdienstgeschiedenis en de laatste wetenschap ontvangt haar heuristische principes vaak uit de eerste. Eén van de functies, die de fenomenologie van de godsdienst vervult is, dat zij het tegenwicht tegen de specialisatie biedt, dat godsdiensthistorische vakgeleerden gaarne aanvaarden. „C'est l'histoire des religions qui fournit à la phénoménologie, avec son point d'appui concret, les matériaux sur la quelle elle travaille et sans les quels elle s'expose à tomber dans la systématisation arbitraire. La phénoménologie représente, à certains égards, un effort pour échapper à la spécialisation excessive... C'est la mérite de la phénoménologie de ne pas renoncer aux vues d'ensemble et de réagir, le faissant, contre un mal nécessaire" [1]).

In dit verband kan ik mededelen, dat één van de vruchtbaarste zittingen van het Ned. Genootschap van Godsdiensthistorici diegene is geweest, waarin ter voorbereiding van het congres te Rome in 1955 vier vakgeleerden een inleiding hielden over de fenomenologische memoranda, die Hidding en ondergetekende over het congresthema „de sacrale koning" hadden opgesteld. Daarbij hebben wij veel van elkaar geleerd. En toen is opnieuw gebleken, hoe onmisbaar de fenomenologische inzichten over de zin, het wezen en de structuur van de godsdienstige verschijnselen zijn voor de godsdienstgeschiedenis.

Daarbij tekenen zich natuurlijk onder fenomenologen verschillen in aanpak af, waarop reeds werd gezinspeeld en waarover nu een enkele opmerking gemaakt moge worden. Wie met de geschriften van Van der Leeuw vertrouwd is, weet, dat hij grote waarde toekende aan de toepassing van de inzichten van de structuurpsychologie bij de studie van de godsdienstgeschiedenis en de fenomenologie van de godsdienst. Hij heeft dan ook aan dit onderwerp een apart artikel gewijd.[2]) Persoonlijk zou ik mij van dergelijke hulpmiddelen

[1]) *Encyclopédie française* Tome XIX, Deuxième Partie, Section B 19. 40. 12.

[2]) Ueber einige neuere Ergebnisse der psychologischen Forschung und ihre Anwendung auf die Geschichte, insonderheit die Religionsgeschichte (*Studi e materiali di storia delle Religioni*, Roma 1926).

wat willen distantiëren, omdat men daarmee onwillekeurig vooronderstellingen op de koop toe moet nemen, die men liever niet aanvaardt. Uit het artikel van Hidding in het dec. nummer is opnieuw gebleken, welk een beslissende betekenis voor de typologie van de godsdiensten hij aan de antropologie toeschrijft. Zonder de betekenis van het antropologisch gezichtspunt in onze wetenschap maar enigszins te willen verkleinen, moet ik verklaren, dat de mens mij fenomenologisch voornamelijk interesseert om hetgeen hij over God vertelt. En dit laatste kan niet uit zijn aard als mens begrepen worden, maar alleen uit zijn godsdienstige „cultuur", d.w.z. uit de eigenaardige „houding", waarin hij zich geplaatst weet en die hem kennis van God verschaft. Dit zijn ondergeschikte verschillen. Over de grondbeginselen waren en zijn Van der Leeuw, Hidding en ondergetekende, om deze drie te noemen, het eens.

Men zou de nuchtere opmerking kunnen maken, dat de fenomenologie van de godsdienst wel wat veel koude drukte maakt over een methode, die in fatsoenlijk Nederlands de kritische of de godsdienstwetenschappelijke zou heten. Dat is ten dele juist. Ook bij de studie van b.v. het Oude en het Nieuwe Testament, de kerkgeschiedenis en de dogmengeschiedenis tracht de onderzoeker zijn gegevens zo onbevangen mogelijk te bekijken en in de zin daarvan door te dringen. En toch gevoelen de fenomenoloog en de godsdiensthistoricus een bijzondere stimulans om het genoemde beginsel met een zekere intensiteit toe te passen. Zij, die de gegevens van de christelijke cultuur en de inhoud van het christelijk geloof bestuderen, behandelen een zeer vertrouwd object en lopen het gevaar te menen, dat zij dit object kennen en eigenlijk al begrepen hebben. De fenomenoloog en de godsdiensthistoricus worden in hun studie en op hun studiereizen voortdurend geconfronteerd met het vreemde, het onbegrepene en onbegrijpelijke. Met hartstocht en verbetenheid werpen zij zich op het ondoorzichtige ten einde het doorzichtig te maken. Om deze vakken werkelijk te leren kennen, moet men geen handboeken en populaire geschriften opslaan, die geschreven zijn voor de vermaarde ontwikkelde leek, maar men dient zich in bepaalde monografieën te verdiepen. Dan zal men merken, dat het er om gaat om „nootjes te kraken" zoals Kristensen tot zijn leerlingen placht te zeggen. D.w.z. om in te dringen in geloofsvoorstellingen, die vaak in een geheel andere richting wijzen dan onze moderne of christelijke geloofsidealen en waaraan je voor je geloof ook niets „hebt", tenzij men

beseft, dat het kennen van de waarheid altijd stichtelijk is. Van deze eros voor het kennen van het geheim van de godsdienst zouden vele fraaie voorbeelden te geven zijn. Men kan denken aan de grote Snouck Hurgronje, die zijn leven waagde door vermomd als Arabier in het verboden Mekka door te dringen. Deze drang om het hooggebergte van het godsdiensthistorisch inzicht te bestijgen speurt men ook in de studies van N. Söderblom over *De levende God*. En wat kan Massignon anders hebben bewogen om zich een half leven te verdiepen in de geschriften en het leven van die zonderlinge Moslimse mysticus al-Hallaj? [1]) In de werken van Kristensen kan men, gelijk overbekend, op elke bladzijde lezen, hoe hij afstuurt op het ontraadselen van wat karakteristiek is voor de antieke godsdiensten. Laat ik daarom tenslotte nog een studie uit deze Leidse school noemen, nl. degene, die dr. B. H. Stricker gewijd heeft aan *De grote zeeslang*. Dit is een met veel origineel materiaal gesteund onderzoek, van zeldzaam penetrante kracht, waardoor een nieuwe doorkijk in het antieke geloofsdenken wordt ontsloten.

Hier zou dit artikel kunnen eindigen. De beschouwing, die Oosterbaan in het laatste deel van zijn artikel gewijd heeft aan een theologische godsdienstfenomenologie geeft mij echter aanleiding nog een stukje te breien aan mijn beschouwingen, die, gelijk men heeft gemerkt, al onwillekeurig verder zijn uitgedijd dan een wederwoord aan mijn collega, wiens klaarheid van denken en liefde voor de waarheid ik zó hoog schat, dat het mij een genoegen is hem het balletje terug te kaatsen dat hij heeft opgeworpen. Met aandacht las ik Oosterbaans blauwdruk voor een toekomstige godsdienstfenomenologie, waarbij ik echter moet bekennen, dat mij de wijsgerige scholing ontbreekt om uit zijn theologisch stenogram een duidelijk beeld van de genoemde wetenschap op te roepen. Wel heb ik mij verbaasd afgevraagd, hoe zij het zal klaar spelen om vanuit de arbeid van de fenomenologische reducties op het christelijk bewustzijn de sprong te maken naar de historische openbaring in Jezus Christus (blz. 112), als een met de feitelijke geschiedenis op de een of andere manier verknoopte gebeurtenis. Het antwoord op dergelijke vragen zal vermoedelijk pas gegeven worden, zodra er enig handboek ter tafel ligt, dat toont welke de existentie is van deze discipline.

Het verschijnen van een theologische godsdienstfenomenologie

[1]) *La passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour Al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, 1922.

zou zeker emotie verwekken in het huisgezin van de theologische encyclopedie. Deels verwondering, deels blijdschap en misschien ook heimelijke vrees voor concurrentie. Laat ik mogen verklaren, dat ik haar hartelijk welkom zou heten en haar groei met belangstelling zou gadeslaan. Wel rijzen er enkele vragen. Is naast deze als echt theologisch aangekondigde godsdienstfenomenologie de bestaande fenomenologie van de godsdienst geen theologisch vak meer? Oosterbaan kan dit niet hebben bedoeld. Zo neen, welke zal dan de verhouding worden van deze twee wetenschappen, die beide godsdienstfenomenologie heten? Niemand zal Oosterbaan kwalijk nemen, dat hij over deze kwestie nog niet heeft nagedacht, doch er is in zijn artikel ook geen enkele richtlijn daarvoor te vinden, omdat hij geen klaarheid verschaft over de vraag, wat hij onder „theologisch" en „theologie" verstaat. Men krijgt de indruk, dat theologie voor hem feitelijk de wijsgerig-dogmatische bemoeienis met de christelijke geloofsvragen is. Mijnerzijds wil ik gaarne erkennen, dat theologie is wat het woord aangeeft: theologia, d.w.z. een verantwoord spreken over de dingen Gods. Doch ik wil er met nadruk op wijzen, dat de beoefening van deze theologie op universitair-wetenschappelijk niveau slechts mogelijk en zinvol is, wanneer men daaraan vooraf laat gaan en er telkens bij raadpleegt de zuiver zakelijke studie van de gegevens van Oude en Nieuwe Testament, kerkgeschiedenis en dogmengeschiedenis. En aangezien het christendom zich vanaf de eerste eeuwen tot op heden steeds heeft moeten confronteren met de niet-christelijke godsdiensten is ook kennis van de godsdienstgeschiedenis en van de fenomenologie van de godsdienst onmisbaar. De enig deugdelijke methode voor de beoefening van de genoemde vakken is de godsdienstwetenschappelijke – met deze correctie, dat bij de bijbelse theologie en bij de overgang van de dogmengeschiedenis naar de dogmatiek nog andere spelregels gaan gelden –, waarvan de godsdienstgeschiedenis en de fenomenologie van de godsdienst de prototypische toepassing laten zien. Deze laatste vakken onderscheiden zich nl. hierin van de theologische vakken in engere zin, dat zij hun bestaansrecht niet ontlenen aan hun relatie tot de christelijke Kerk. Immers de theologie in de strikte zin, wier wetenschappelijk karakter ik eerbiedig en voor wier universitaire vrijheid ik steeds bereid ben op de bres te staan, ontleent toch haar zin en pathos aan de dienst, die zij aan de Kerk vermag te bewijzen. Nu is het mijns inziens een gelukkige omstandigheid, dat in Nederland het onderwijs in de godsdienstgeschiedenis en de fenomenologie van de godsdienst aan

een leerstoel binnen de theologische faculteit is verbonden. Omdat mannen, die zelf weten wat geloof is en die een godsdienst van de diepgang van het christendom belijden het best in staat moeten worden geacht zicht te krijgen op het niet-christelijke godsdienstige leven. Al zullen deze docenten zich moreel gebonden weten door de dienst aan de Kerk, zodat zij hun onderwijs inrichten naar de behoeften van a.s. dienaren des Woords, dit verandert niets aan het feit, dat de levensvoorwaarde voor de twee genoemde vakken de volstrekte vrijheid van onderzoek is. Men doet dus goed het feit onder de ogen te zien en niet te verdoezelen, dat er theologie in tweeërlei zin bestaat, nl. theologie als theo-logia en als encyclopedie der theologie, waartoe een krans van verschillende vakken behoort, of om het anders te zeggen, dat er een polariteit in de theologie aanwezig is. En naar mijn vaste overtuiging zal moeten blijven. Zeker tot verdriet van de ontwerpers van het éénlijnig, op papier onweerspreekbaar sluitend systeem. Ook hier geldt echter: Jede Konsequenz führt zum Teufel.

Het wil mij voorkomen, dat de aangeduide polariteit niet alleen een formele kant heeft, die bestaat in een verschil in wetenschappelijk uitgangspunt, maar ook een inhoudelijke betekenis bezit. Door dit laatste wordt gedurig een problematiek opgeroepen, die met de komst van de theologische godsdienstfenomenologie vermoedelijk nog zou worden verhevigd. Dat is het vraagstuk van de verhouding van het christendom tot de niet-christelijke godsdiensten, het thema, dat Hidding in zijn artikel in het dec.-nummer van dit tijdschrift op zijn wijze heeft benaderd. De godsdienstgeschiedenis en de fenomenologie van de godsdienst zijn voortdurend bezig een zo getrouw en begrijpelijk mogelijk beeld van het niet-christelijke geloofsleven te ontwerpen. Theologen begeren meestal, dat zij ook zullen aanwijzen, hoe men de niet-christelijke religies waardeert en er stelling tegenover kiest. Hetwelk deze wetenschappen weigeren te doen op, mijns inziens, deugdelijke principiële en praktische gronden. Wat het laatste punt betreft moge er op gewezen worden, dat, naar de ervaring bewijst, de hedendaagse mens zakelijke voorlichting op dit terrein begeert. Hij heeft er geen behoefte aan om direct met zijn oordeel klaar te staan, maar verwijlt gaarne met zijn gedachten in vreemde en verre tijden, al was het alleen maar om op een tocht naar het verleden of naar afgelegen gewesten aan de druk van de dagelijkse noden en zorgen te ontkomen en het echt menselijke verlangen te uiten om belangeloos te kunnen bewonderen. Waarbij men de hoop koes-

tert, dat deze reizigers zullen terugkeren in de overtuiging, dat de godsdienst nog een levende geestelijke werkelijkheid is, omdat de feiten, die zij leerden kennen, zó sprekend waren, dat zij zich aan deze conclusie niet konden onttrekken. Niettemin en juist daardoor, dringt zich de vraag op, hoe de verhouding is te denken tussen de niet-christelijke godsdiensten, die naar Kristensens herhaalde verzekering [1]) absoluut zijn voor hun belijders en het christendom, dat een unieke plaats voor zich opeist.

Er valt niet aan te denken om dit vraagstuk hier uit te diepen of zelfs enigszins behoorlijk te entameren. Het is mij er slechts om te doen het inzicht baan te laten breken, dat men dit probleem, waaraan zowel godsdiensthistorici-fenomenologen als theologen moeten werken, wel kan stellen, maar niet vermag op te lossen. Zodat deze twee groepen van werkers, bij een eerlijke erkenning van hun eigen wetenschappelijke onmacht, elkaar niets te verwijten hebben. Daartoe ga ik uit van de uitval van Hidding tegen Barth, waarmee hij veler verbolgenheid op zich heeft geladen (blz. 81). Naar Hiddings mening heeft Barth zich door zijn stelling: „Alle Religion ist Unglaube. Religion ist *die* Angelegenheit des gottlosen Menschen" buiten het wetenschappelijk verkeer geplaatst. Hidding kan dit niet gemeend hebben van de dogmaticus Barth. Wie zulk een machtig werk als de *K.D.* heeft geproduceerd, bewees daarmee, dat het hem niet aan geestelijke spankracht en intellectueel penetratievermogen ontbreekt. Doch Hiddings boutade doet wel de twijfel rijzen of Barth in de beroemde passage in *K.D.* I 2 erg gelukkig is geweest. Het eigenaardig fenomeen doet zich in elk geval voor, dat dit stuk, nog onlangs door prof. Kraemer hogelijk geprezen [2]), mij weinig „doet". Een fenomenoloog moet zich nl. daarbij afvragen: „waar existeert de godsdienst – die op die naam aanspraak kan maken – die ongeloof en een zaak van de godloze mens zou zijn, en waarbij de mens uit zich zelf naar de waarheid grijpt? Mijn gegevens vertellen mij, dat de godsdienstige mens steeds met klem betoogt, dat hij de waarheid, de godskennis ontvangen heeft". Het pleit voor de eerlijkheid van Barth, dat hij in dit zich herhalende betoog over de kwestie heen praat en b.v. de gehele vraag van een eventuele algemene openbaring onbesproken laat. Men speurt hoe de grote dogmaticus zegt: ik weet het ook niet. Niemand zal hem dit kwalijk nemen. Want wij zitten in een dilemma: de godsdienstgeschiedenis voert over-

---

[1]) Zie b.v. *Symbool en Werkelijkheid*, blz. 66 vlg., blz. 85 vlg.
[2]) *Wending*, jrg. 13, nummer 11, jan. 1959, blz. 756.

tuigende bewijzen aan, dat de niet-christelijke godsdiensten een levende werkelijkheid zijn, waarvoor men geen struisvogelpolitiek kan spelen – de theologie wil slechts variaties op het thema: Eén naam is onze hope.

Het geval doet me denken aan een anekdote over de Gaulle. Toen Foster Dulles hem onlangs vroeg hoe hij zich voorstelde de Algerijnse kwestie op te lossen, antwoordde de Gaulle: ,,Men lost geen problemen op; men moet leren ermee te leven''. Even was het daarop stil. Toen zei de Gaulle: ,,Meneer de minister, welke oplossing hebt U bedacht voor Uw eigen negerproblemen.'' Niet alleen in de politiek, maar ook in de wetenschap is men er snel bij de ander van halfslachtigheid te betichten en te eisen, dat hij zijn problemen zal oplossen, zonder de moed op te brengen om te erkennen, dat men zijn eigen vraagstukken niet aan kan. Daarom knapt het gesprek tussen ons zo spoedig af. De ware wetenschap begint daar, waar men inziet, dat elke oplossing van een vraagstuk maar een momentele benadering is. De echte theologie wordt gekenmerkt door het besef van haar beoefenaars, dat zij voor Gods aangezicht allen hun eigen en typisch wetenschappelijk manco hebben.

DE NIEUWE PALESTIJNSE AFDELING IN HET RIJKSMUSEUM VAN OUDHEDEN TE LEIDEN

DOOR

H. J. FRANKEN
Leiden

Het is thans juist dertig jaar geleden dat het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden door een schenking van het Sichem-comité de beschikking kreeg over een aantal oudheden, afkomstig van Sichem, plus een hoeveelheid aardewerk dat door professor F. M. Th. Böhl was gekocht van het Palestijnse Museum te Jerusalem en van antiquairs in Palestina. De gehele verzameling was door professor Böhl bijeengebracht en bevatte naast complete potten, afkomstig uit graven van Sichem en elders, een groot aantal potscherven, welke door de toenmalige opgravers van *tell* Balata van belang werden geacht, en vele andere voorwerpen van steen, aardewerk, been of metaal.

Het geheel vormde een waardevolle verzameling, die gedurende een aantal jaren in Nederland te zien was. De collectie was verdeeld over drie plaatsen, het museum te Leiden, het bijbelse museum te Amsterdam en de Universiteit van Groningen. Het feit dat de verzameling niet werd bewerkt, wordt ten dele verklaard door de houding van de Duitse opgravers, die zich angstvallig het recht van publikatie hadden voorbehouden. De te Sichem toegepaste opgravingsmethode komt ons thans zeer primitief voor, terwijl de kennis van het aardewerk en de relatieve chronologie van Palestina toen nog in de kinderschoenen stonden. Bij de latere opgravingen te Sichem kwam er in de methode enige verbetering, toen de leiding van het werk in handen kwam van G. Welter, een archeoloog van beroep. Maar een behoorlijke publikatie door de nieuwe leiding betreffende de stratigrafie van de *tell* bleef achterwege, terwijl Welter wat dateringen betreft zich in Palestina op een voor hem onbekend terrein bevond. Inmiddels was het aan de activiteit van professor Böhl te danken, dat Nederland voor het eerst de beschikking kreeg over een grote hoeveelheid authentieke stukken, die thans, door vergelijking met materiaal dat in later ondernomen opgravingen in Palestina voor de dag is gekomen, voor het grootste gedeelte nader gedateerd kon worden.

Enige van de meest opvallende nieuwe gegevens, die de studie

van het materiaal, dat in Leiden aanwezig is, heeft uitgewezen is dat Sichem reeds in de late steentijd bewoond is geweest, dat er een chalcolithische nederzetting moet zijn geweest, terwijl er enkele aanduidingen zijn, dat Sichem ook in de vroege bronstijd als stad reeds bestond. De plaats is dus een der oudste van Palestina, en kan misschien op een langere geschiedenis bogen dan Jericho, dat met zijn acht millennia van menselijke bewoning een eerbiedwaardige geschiedenis heeft. Sichem is echter duizend jaar na de laatste verwoesting van Jericho nog een bewoonde stad geweest. Een ander feit, dat onbekend bleef aan de toenmalige opgravers, maar dat voor onze collectie van belang is, is dat er graven zijn gevonden, waardoor er zo veel gave stukken zijn in de huidige Sichem-collectie. In hoofdzaak vinden wij in deze collectie voorwerpen afkomstig uit de late bronstijd, daterende van na 1600 voor Chr. en van latere tijden, de Israëlitische tijd, de Hellenistisch-Romeinse tijd en de Byzantijnse tijd.

Daarnaast is te Leiden sinds 1955 een andere collectie Palestijnse oudheden ontstaan, in het bezit van de Rijksuniversiteit, en bijeengebracht ten behoeve van het onderwijs in de Palestijnse oudheidkunde in de theologische faculteit. Dit materiaal is ten dele gekocht door Curatoren en het Leidse Universiteitsfonds van de British School of Archaeology te Jerusalem, die onder leiding van Miss K. M. Kenyon opgravingen te Jericho heeft verricht. Deze expeditie stelde materiaal voor onderwijsverzamelingen ter beschikking van Universiteiten. Hierdoor verkreeg de Leidse Universiteit studiemateriaal uit alle cultuurperioden van Palestina van de late steentijd tot aan de tijd der aartsvaders, en tevens enig materiaal daterend van kort voor de ballingschap. Daarnaast heeft schrijver dezes bij bezoeken aan andere plaatsen in Palestina waar opgravingen plaats vonden, b.v. Qumran, elGib, Balata, *teleilat* Ghassoel en een aantal onopgegraven plaatsen in het Jordaandal een hoeveelheid aardewerkvormen voor deze onderwijscollectie kunnen bijeenbrengen.

Overleg tussen Curatoren van de universiteit en de Directeur van het museum te Leiden, dr. W. D. van Wijngaarden, heeft thans geleid tot een combinatie van beide verzamelingen, waarvan een selectie is tentoongesteld in de op 29 april j.l. geopende Palestijnse afdeling van het museum.

In 1958 heeft het museum bovendien de inventaris van een graf uit Jericho aangekocht dat dateert van het einde van de zeven-

tiende eeuw voor Chr. en in de nieuwe afdeling is opgesteld in de oorspronkelijke staat.

De combinatie van beide verzamelingen blijkt bijzonder gelukkig te zijn, omdat *tell* es Sultan (Jericho) en *tell* Balata (Sichem) tezamen een ampel overzicht geven van de culturen van Palestina van het preceramische neolithicum tot aan de komst van de Arabieren in Palestina, terwijl op het moment waar de draad te Jericho afbreekt (einde zeventiende eeuw v. Chr.) deze door Sichem wordt opgenomen en voortgezet.

Alvorens een korte beschrijving te geven van de tentoongestelde voorwerpen in de nieuwe afdeling van het museum, moet er nog gewezen worden op een punt van verschil tussen de beide collecties. De onderwijscollectie van de Universiteit bestaat niet uit museumstukken. Er zijn zelfs bezwaren tegen het bezit van meer kostbare stukken, waarvan de aanschaf de beschikbare fondsen snel zou uitputten en die blijvend speciale zorg zouden vereisen, een instituut om ze in op te bergen, enz. De student die zich wil oriënteren in de oudheidkunde van Palestina dient zich in de eerste plaats met de chronologie der culturen vertrouwd te maken, en zolang als Palestina ons geen andere hulpmiddelen voor deze studie verstrekt, is de studie van het aardewerk een onontkoombare eis. Gelukkig behoeft men daarvoor geen complete potten te bezitten, maar kan worden volstaan met herkenbare en determineerbare fragmenten, voornamelijk randen, handvatten, bodems etc., en scherven als monsters van de kwaliteit en de toegepaste technieken. In Palestina treft men immers in de meeste gevallen slechts gebroken aardewerk aan, en zo wordt het in de tekstboeken gepubliceerd. De aanschaf vergt weinig kosten en het transport van dit soort documentatiemateriaal levert geen problemen op, evenmin als het opbergen ervan.

Dit betekent echter dat de studiecollectie weinig museumstukken bevat, in tegenstelling met de Sichemcollectie, en dit geldt vooral voor de oudste tijden van Jericho. Het lijkt misschien vreemd dat er voor het onderwijs in de bijbelse oudheden aardewerk uit de late steentijd of uit de vroegere bronstijd nodig is, maar men kan het ordinaire aardewerk uit de Israëlitische periode pas leren onderscheiden van dat uit andere tijdperken, wanneer men vergelijkingsmateriaal bij de hand heeft. Een eis, waaraan de onderwijscollectie voldoet in tegenstelling met het Sichemmateriaal, is dat de herkomst der scherven uit de verschillende lagen precies bekend is, zodat zij een betrouwbare gids vormen bij de studie van de relatieve

chronologie. De prachtige schervencollectie van Sichem uit de late bronstijd is een kwelling voor de student, omdat er geen sprake van is dat hier de relatieve ouderdom kan worden vastgesteld. Daartoe ontbreken ons alle gegevens.

Palestina is een randgebied geweest door alle millennia heen. Het was een grensgebied tussen twee cultuurcentra: Egypte enerzijds, en noordoost Syrië en Phoenicië anderzijds, maar evenzeer tussen de woestijn en het cultuurland. Dit zal elke bezoeker van de Palestijnse afdelingen opvallen, wanneer hij haar vergelijkt met de rijke collecties in andere zalen. Terwijl in het Nabije Oosten de historische periode begint omstreeks drieduizend voor Chr. of kort daarna, duurt de literatuurloze tijd in Palestina nog minstens anderhalf millennium, en archeologisch gesproken nog veel langer. Er bestaat nog geen enkel zeker archeologisch gegeven over de komst der Israëlieten in Kanaän, en indien het Oude Testament niet bestond, zou niemand er aan denken om in Palestina in de tijd van koning David een niet-kanaänitische groep te zoeken. Nergens is er een duidelijke breuk in de cultuur aanwijsbaar, geen verwoesting van een stad kan met zekerheid aan de Israëlieten worden toegeschreven op archeologische gronden, evenmin als b.v. de komst der Filistijnen als zodanig ergens herkenbaar is.

Bedoeïenen en halfnomaden hebben ten allen tijde getracht, en vaak met succes, om in Palestina binnen te dringen. Hun sporen kan men aanwijzen sedert de late steentijd. Zij hebben de bestaande culturen ten onder doen gaan zonder in cultureel opzicht veel nieuws te brengen. Zo blijft Palestina altijd een achterlijk gebied in cultureel opzicht, mede omdat de geografische gesteldheid de politieke eenwording van het land in hoge mate bemoeilijkte. Hoewel Palestina veel eigens heeft gehad, is het afhankelijk geweest van vreemde cultuurdragende groepen en culturele invloeden voor de opkomst van bloeitijden, zoals de midden-bronstijd er een is geweest. Dit is de tijd waarin wordt verondersteld dat de aartsvaders hebben geleefd. Daarna ziet men gedurende eeuwen een neergang der cultuur, die pas gestuit wordt wanneer de Israëlitische koningen tijdelijk enige welvaart in het land weten te brengen. Hun cultuur staat vooral onder invloed van de Syrische kuststreek.

Beziet men de Leidse verzameling in dit licht, dan zal men eerde. in staat zijn de Palestijnse culturen op hun eigen waarde te schatten Hier volgt thans een kort overzicht van de culturen die door be-

paalde voorwerpen vertegenwoordigd zijn, met enkele notities betreffende belangrijke stukken.

De vertegenwoordigde culturen beslaan een periode van meer dan achtduizend jaren. De oudste liggen dicht bij de laatste ijstijd van Europa en behoren tot de late steentijd, waarvan Jericho een reeks van vijf verschillende op elkaar volgende groepen binnen ons gezichtsveld heeft gebracht. [1]) De tweede en de derde van deze groepen waren stedenbouwers. Pas bij de vierde in de reeks begint het aardewerk te komen, en wel in een reeds ontwikkelde vorm (van elders ingevoerd) beschilderd met rode strepen en driehoeken op een mat-crème ondergrond. Hiervan zijn enkele goede voorbeelden te zien, naast het grove aardewerk van die tijd. De periode volgende op de late steentijd wordt de chalcolithische genoemd, globaal gedateerd tussen 4500 en 3000 voor Chr. Jericho was in deze tijd waarschijnlijk onbewoond, maar rondom Jericho lagen toen verschillende dorpen. Een bekend geworden plaats ten oosten van de Jordaan is *teleilat* Ghassoel. Hiervan is een goed overzicht wat het aardewerk aangaat aanwezig. Merkwaardig zijn o.m. de indrukken van de matten, waarop het aardewerk werd gevormd in de bodem van de potten.

De neolithische vuursteenindustrie van Jericho, Sichem en enkele andere plaatsen, is rijkelijk vertegenwoordigd. De chalcolithische periode geldt in het gehele Nabije Oosten als een van dorpsculturen, welke zich tegen drieduizend voor Chr. ontwikkelen tot stadsculturen en daarmede gaat gepaard de aaneensluiting van grotere gebieden tot rijken. Deze overgangstijd naar de eerste stadsculturen is in Palestina tot nu toe bekend geworden in drie verschillende gebieden, elk waarschijnlijk bewoond door een stam of stammengroep, nl. de vlakte van Esdraelon in het noorden, de omgeving van *tell* Fara nabij Sichem in het centrale bergland, en Jerusalem (Ophel) vlak ten noorden van het Judeese bergland. Enig aardewerk uit deze periode is te Jericho gevonden en ook te Leiden vertegenwoordigd met name van de Ophelstammen, gedateerd kort voor 3000 v. Chr.

In de vroege bronstijd is Jericho een stad, waarvan zeer veel sporen bewaard zijn. Uit de tweede helft van deze tijd, omstreeks 2300 v. Chr., is een representatieve groep aardewerk uit een groot graf

[1]) Voor een uitvoerige beschrijving van de culturen van Palestina van de late steentijd tot aan de komst der Israëlieten in Kanaän en de uit Jericho afkomstige voorwerpen van de tentoonstelling zie: *JERICHO*, door Miss K. M. Kenyon, in Nederlandse vertaling met aanvullende gegevens van de opgraving in 1957–'58 verschenen bij Sijthoff, Leiden 1959.

in onze collectie tentoongesteld. Kort na de ontstaansperiode van dit graf zijn in Palestina veel steden verwoest door invallende nomaden. Deze woonden gedurende drie- tot vierhonderd jaar in Palestina met behoud van hun stamverbanden, zonder dat zij het zwerversbestaan verwisselden voor een leven in steden. Zij woonden bij de puinhopen der verwoeste steden, maar bouwden deze niet weer op. Het is een totaal verschillende tijd, zowel vergeleken met de voorafgaande als met de volgende periode, die samenvalt met verstoringen van het geordende leven in Egypte en Mesopotamië. Men denkt hier aan Amoritische stammen. De Amorieten, waarover het Oude Testament spreekt zouden zich dus in deze tijd in Palestina hebben gevestigd, tussen de resten van de vroegere bevolking. Merkwaardigerwijs is er bij de Sichemcollectie nog geen enkele scherf van deze groep gevonden, maar dit kan toevallig zijn. Van Jericho zijn er in het museum echter enkele grafgroepen aanwezig en een koperen dolk uit die tijd.

Opnieuw doet omstreeks negentienhonderd v. Chr. een nieuwe groep zijn intrede in Palestina, ditmaal niet uit het Syrische binnenland en de woestijn, maar afkomstig van de Syrische kuststreken, ten westen van de Libanon.

In hoofdzaak zou derhalve de bevolking, welke door de Israëlieten bij hun intocht in Kanaän werd aangetroffen bestaan hebben uit elementen uit de proto-stedelijke en vroege bronstijd (gekomen omstreeks 3100 v. Chr.), de Amoriten en de laatst genoemde groep.
Op grote schaal maakt men nu gebruik van de sneldraaiende schijf voor de fabricage van aardewerk. Hiermede wordt de midden bronstijd ingeluid, welke duurt tot omstreeks 1600 v. Chr., wanneer het land door Egyptische legers wordt verwoest. Omstreeks 1750 v. Chr. vestigt zich in Palestina een vreemde krijgsadel, de Hyksos genoemd, die geen veranderingen brengt in de cultuur, maar wel in de organisatie van het land. Uit de latere tijd van de Hyksosoverheersing dateert het graf, dat in het museum is gereconstrueerd. In dit graf ziet men enkele volwassenen, enige oudere kinderen en een baby, met de grafgaven, bestaande uit een houten tafel en stoel, verschillende aarden vaten, kruiken, kannen en schalen, kralen en scarabeeën, een bronzen kledingpen op de linkerschouder van de man, waar de kleren werden vastgespeld, haarkammen en de resten van houten doosjes met uit been gesneden figuren als inleg, en een mand. De opgravers hebben vastgesteld, dat deze familie kort voor de verwoesting van de stad door een epidemie zal zijn omgekomen,

en gelijktijdig in een nieuw graf is bijgezet. Er is nog een volledige aardewerkgroep uit een graf uit dezelfde tijd aanwezig in het museum.

De opgravingen te Jericho hebben geen sporen van een stad aan het licht gebracht, die op de een of andere wijze in verband kan worden gebracht met de inval der Israëlieten, en wij bezitten dan ook geen aardewerk van deze plaats uit de late bronstijd.

In de studiecollectie is er van Jericho verder nog een vrijwel compleet overzicht van aardewerkvormen van de plaats, die tegen het einde van de zevende eeuw v. Chr. bestond bij de ‚bron van Eliza'.

Sichem heeft een reeks voorwerpen uit de late bronstijd opgeleverd, aardewerk en ook andere voorwerpen, met name een mooi benen eendekopje, een gietvorm voor sieraden, en een voor wapens en werktuigen, naast het beschilderde aardewerk. Helaas geven noch de voorlopige berichten van Sellin over de opgraving te Sichem, noch de veldcatalogus, die zich in het bezit van professor Böhl bevindt, ons enig houwvast voor de precieze herkomst der voorwerpen. Het staat vast, dat de arbeiders te Sichem graven hebben gevonden op de *tell*, maar deze zijn niet als zodanig herkend. De voorwerpen zijn opgenomen en ten dele genummerd, maar ook deze nummers kunnen ons slechts een enkele maal helpen om de groepen te reconstrueren. Dit is ongetwijfeld het geval met een kindergraf met een reeks miniatuur potjes uit de Israëlitische tijd, en een aantal glazen vazen uit de Romeinse tijd. Daarnaast bevindt er zich allerlei als van Sichem afkomstig geregistreerd materiaal, dat in werkelijkheid verkregen moet zijn van de bewoners van Nablus of opkopers van oudheden. Zo is er b.v. een mooi gaaf exemplaar van een kan, afkomstig van Cyprus uit de midden bronstijd, stellig een hoge zeldzaamheid, indien het stuk inderdaad van Sichem zou afkomstig zijn. Cypriotische import evenals Myceens aardewerk komen in Palestina in latere tijd betrekkelijk veel voor, en Sichem heeft er mooie voorbeelden van. Een ‚melkkom' van Cyprus bij de collectie is niet in Palestina geweest, maar door prof. Böhl van Cyprus meegenomen. Fragmenten van zulke kommen zijn echter ook te Sichem gevonden.

Een mooi stuk is de gietvorm voor bijlen en wapens. Er bevindt zich bij de bronscollectie een bijl, die precies in een der vormen van deze kalkstenen gietvorm past. Opvallende stukken zijn voorts een stenen draaischijf waarop aardewerk is gemaakt, en een grote

bewerkte steen, mogelijkerwijs een altaar, van onbekende periode.

De Israëlitische tijd is rijkelijk vertegenwoordigd in allerlei aardewerkvormen, complete potten, verschillende technieken van de fabricage van aardewerk, verder in astartebeeldjes of vruchtbaarheidsdemonen, merken van pottenbakkers op handvatten en zegelindrukken. Blijkbaar bezat elke pottenbakker zijn eigen merkteken. Bij de ijzertijd is voorlopig ook ondergebracht de groep albasten vazen. Twee kasten bevatten tenslotte aardewerk en andere voorwerpen uit de na-exilische tijd tot aan de vroeg-Arabische tijd. Hierbij is ondergebracht een overzicht van de ontwikkeling van de vorm van de olielamp gedurende drieduizend jaren, omvattende o.m. de Israëlitische periode.

Ofschoon er veel hiaten in de verzameling kunnen worden aangewezen, is de thans tentoongestelde collectie op een zeer behoorlijk peil, waardoor de bezoeker een duidelijke indruk krijgt van de materiële cultuur van Palestina gedurende vele millennia.

ROESSINGH EN DE INTEGRATIE VAN DE KERKELIJKE RICHTINGEN

DOOR

P. J. VAN LEEUWEN

Eelde

Een van de belangwekkendste bijdragen in de bundel *De Maatschappij van nu en morgen*, door de vrienden van prof. Banning samengesteld ter gelegenheid van diens 70ste verjaardag, is het opstel van dr. J. M. de Jong onder de titel: ,,Langs de weg van de integratie''.

In eerste instantie bedoeld als een betuiging van dankbaarheid voor en instemming met de inhoud en de intentie van Bannings *Het vrijzinnig Protestantisme op de tweesprong* (1945), en daarom ook geschreven in dezelfde geest en met hetzelfde doel, werd dit opstel een sterk getuigenis van verlangen naar waarlijk theologische integratie èn van de verzekerdheid, dat dit integratie-proces in onze dagen hoopvol op gang is gekomen en uitzicht biedt op een theologisch samenleven in ,,spanningsvolle eendracht'' (blz. 203).

Het centrum – misschien moeten wij zeggen: het epi-centrum – van dit integratie-proces ziet De Jong dáár, waar de ontmoeting plaats vindt tussen de rechtsvrijzinnigen en de middenorthodoxie, waar zij elkander hun vragen stellen over bijbelbeschouwing, christologie en belijdenis, waar zij leren naar elkaar toe te groeien. De Jong poneert de stelling, ,,dat aan de verhouding tussen de meer oecumeens en bijbels gerichte vrijzinnigheid en een moderne, open middenorthodoxie, dat aan de openhartigheid, het dialogisch gehalte en de vóórtgang in deze verhouding, bijzondere betekenis moet worden toegekend voor het integratieproces dat in de Ned. Hervormde Kerk en ook in de Nederlandse kerken in het algemeen op gang is gekomen'' (blz. 198).

Waarom juist deze twee groeperingen? Omdat wij met een zekere geringschatting de vragen en de stellingen van wie zich ter rechter of ter linker zijde van dit centrum bevinden als onbelangrijk ter zijde kunnen schuiven? De Jong verklaart met nadruk, dat de kerk dit niet kan en niet mag doen. Is het dan omdat de getalsverhoudingen nu eenmaal zo liggen, dat aan de z.g. middenorthodoxie ,,sinds enkele decennia de hegemonie in de hervormde kerk toeviel'' (Berkhof), en iedere andere richting zich dus aan haar zal hebben te

meten? De Jong is voldoende realist om dit kwantitatieve element niet uit het oog te verliezen en in te zien, dat inderdaad iedere andere richting in gesprek moet staan met de middenorthodoxie, al leidt hij daaruit niet af, dat die andere richtingen zich tegenover de middenorthodoxie hebben te verantwoorden, maar ziet hij – gelukkig en terecht – de zware verantwoordelijkheid voor het kerkelijke vernieuwingswerk juist op de schouders van de grootste formatie liggen. Hij is echter ook voldoende realist om te begrijpen, dat de rol van de meest gerede gesprekspartner in geen geval aan de rechtsvrijzinnigen kan worden toebedeeld op grond van *hun* kwantitatieve betekenis!

De reden waarom het dan toch juist moet gaan om de ontmoeting, het gesprek, de confrontatie tussen rechtsvrijzinnig en middenorthodox, ligt voor De Jong in zijn overtuiging, ,,dat tussen deze beide groeperingen ten naastenbij alle vragen van theologie en levensleiding liggen, waarover wij ons hoofd hebben te breken wil het schip van de Kerk in beweging blijven en koersen kunnen'' (blz. 199). Hier ligt de spil waarom alle theologische arbeid moet draaien, hier raken wij de kern van alle theologische problematiek en de dynamiek van haar ontwikkeling: de spanning tussen christelijk belijden en moderne cultuur.

Waar men van weerszijden zich bewust is te staan in deze spanning; waar men aan de ene kant bovenal bedacht is op handhaving van de ,,substantie van het Evangelie'', van de ,,centrale gegevens van de bijbelse boodschap'', en op ,,aansluiting op de centrale, dogmatische formuleringen van de oude Kerk, en aansluiting dus ook op de Oecumene''; waar men aan de andere kant het volle accent laat vallen op de kritische vragen, die vanuit het voortgaand wetenschappelijk en wijsgerig denken aan het belijden moeten worden gesteld; waar ,,rechts en links opkomen voor het hem krachtens eigen verleden toevertrouwd pand: rechts voor de centrale gegevens van het kerygma, voor kruis en opstanding, schepping en voleinding, links voor de moed der kritiek en de rechten van het denken'' (blz. 203); waar men over en weer noodzakelijkheid en noodwendigheid van elkanders streven en vragen erkent; daar mag inderdaad van integratie en van ,,spanningsvolle eendracht'' worden gesproken.

De Jong, die dit alles illustreert met enkele zeer puntige opmerkingen over de christologie en een aantal vragen inzake de kosmologie – helaas niet overal even duidelijk omdat hier en daar onzeker blijft of een vraag retorisch dan wel kritisch bedoeld is – komt ten-

slotte tot de conclusie, die ik van harte onderschrijf: ,,Als deze spanning leidt tot existentiële theologie, tot getuigenisstrijd, tot uiterste zelfherziening, dan zal de Kerk als geloofsgemeenschap kunnen leven en zich voortbewegen. Aan midden-orthodoxie en rechtsvrijzinnigen om met wijsheid te koersen, elkander niet los te laten en... niet met rust te laten'' (blz. 209).

Is het vreemd, dat mij onder het lezen van dit opstel herhaaldelijk de naam van Roessingh in de gedachten kwam? De Jong zelf is aan die naam ook niet voorbijgegaan. Niet omdat hij als ,,Roessinghiaan'' zou mogen worden betiteld: een leerling van Roessingh is hij niet en een volgeling van Roessingh zal hij zichzelf wellicht niet noemen. En toch – bij beiden dezelfde verontrusting over een theologische situatie, waarin noch de vragen en eisen van de zich steeds wijzigende cultuur, noch het verlossende en overwinnende antwoord van het christelijk kerygma radicaal en existentieel kunnen worden verdisconteerd. Bij beiden het hartstochtelijk verlangen en streven naar ,,vernieuwing, heroriëntering en integratie in grote stijl''. Bij beiden het diepe besef van affiniteit en discrepantie, van spanningsvolle eenheid, tussen rechtsvrijzinnigen en midden- (bij Roessingh voornamelijk ,,ethisch''-) orthodoxen. Bij beiden openheid en – bij Roessingh uiteraard nog voorlopige, getemperde, aarzelende – waardering voor het grote gebeuren van de dialectische theologie; en tenslotte: wat De Jong hier, in aansluiting bij Banning, zij het ook op zeer bescheiden schaal, tracht te doen, is hetzelfde wat Roessingh herhaaldelijk op meesterlijke wijze heeft gedaan, n.l. het opmaken van de balans, het analyseren van de theologische, religieuze, kerkelijke situatie, het stellen van diagnose en zo mogelijk prognose en therapie. Wij kunnen, dunkt mij, zonder overdrijving zeggen, dat hierin een van de grootste verdiensten van Roessingh gelegen is. Niet voor niets sprak Van Rhijn van ,,zijn zeldzame gave om ideologische aperçu's te geven'' (*Prof. Roessingh herdacht,* blz. 31). Afgezien nog van zijn eigen standpunt heeft Roessingh in ieder geval aan de theologie – met name aan de moderne theologie – deze grote dienst bewezen, dat hij haar de spiegel voorhield waarin zij zichzelf en haar problematiek kon herkennen.

Ook in onze dagen blijkt de theologie er grote behoefte aan te hebben zich rekenschap te geven van de stand van zaken. Het opstel van De Jong is er een bewijs van. Een ander bewijs is de veelbesproken discussie tussen Buskes en De Wilde. Ik meen, dat het

daarbij van grote betekenis kan zijn, wanneer wij nog eens achterom zien en de vraag stellen hoe de kaarten een kleine 40 jaar geleden lagen, in de tijd, toen het voornamelijk Roessingh was, die – althans aan de kant der vrijzinnigheid – de problematiek van het richtingsgesprek stelde. Het richtings*gesprek* zeg ik opzettelijk, want wij hebben het stellig ook aan Roessingh te danken, dat de ontmoeting van rechts en links, die steeds het karakter had gehad van richtings*strijd*, gaandeweg kon worden omgebogen tot het richtings-*gesprek*; dat naast en veelal boven de vraag waarin de ander *ongelijk* had, de vraag ging gelden waarin hij *gelijk* had; dat het streven naar zelfhandhaving ging plaats maken voor het verlangen naar integratie.

Toch moet allereerst uitgesproken worden, dat dit verlangen bij Roessingh niet voortkwam uit, noch leidde tot die houding van „ik weet het niet meer", die De Jong als typerend beschrijft voor velen uit onze tijd, die „slechts met grote moeite of in het geheel niet meer de onderlinge verschillen duidelijk onder woorden kunnen brengen" (blz. 198), en bij wie dit *niet* weten vaak de negatieve formulering is van het *wèl* weten „dat de grenzen tussen beide typen van theologie en vooràl van verkondiging uiterst vloeiend zijn geworden en dat het dan hinderlijk, overbodig en soms stuitend moet heten het theologisch denken en kerkelijk handelen binnen richtingskader te doen plaats vinden" (blz. 199). Zulk een houding is Roessingh vreemd geweest. Dat de grenzen op bepaalde punten verschoven konden worden, heeft hij geweten en bepleit, maar dat ze er waren, en waarlijk principieel gescheiden gebieden afbakenden, dat stond voor hem vast.

Zeker, de grensverschuiving kon zo ingrijpend zijn, dat de vraag moest opkomen of hier geen sprake was van een zodanig gewijzigde gestalte van het modernisme, dat de oude naam de nieuwe inhoud niet meer kon dekken. Deze vraag heeft Roessingh inderdaad ernstig bezig gehouden. Heering spreekt daarover in zijn inleiding op Roessinghs werken (*Verz. W.* I, blz. XX), en elders vermeldt hij de merkwaardige reactie van Roessingh op een uitnodiging een referaat te houden op de vergadering van Moderne Theologen: „Hoor ik daar wel?" (*Prof. Roessingh herdacht*, blz. 39). Maar het antwoord op deze vraag moest tenslotte toch zo uitvallen „dat hij voor zijn eigen theologie geen anderen vorm kon denken dan dien der modernen" (Heering, *Inl. Verz. W.* blz. XIX). „Hij kom maar op één wijze Christen en theoloog zijn: als vrijzinnige" (*ibid.* blz. XXXXI).

Vragen wij hier naar het „waarom", dan zijn wij maar weinig

gebaat met een verwijzing naar herkomst, opvoeding, milieu, enz. Roessingh was er de man niet naar zijn geloofsovertuiging door deze factoren – hoe belangrijk op zichzelf – wezenlijk en blijvend te laten bepalen, en zich daardoor te laten weerhouden de weg van zijn conscientie te volgen, wanneer die weg zou leiden tot een radicale breuk met het verleden. Wij mogen ook niet vergeten, dat de wending naar het rechts-modernisme in Roessinghs dagen al weinig minder betekende dan de overgang tot een geheel andere richting. Tòch heeft hij nimmer de grenslijn kunnen of willen overschrijden, die hij zag tussen vrijzinnig – hoe rechts ook – en orthodox – hoe ethisch ook. Zelfs de diepgaande invloed van zijn leermeester P. D. Chantepie de la Saussaye heeft hem zover niet kunnen brengen. Het is trouwens de vraag of De la Saussaye zulk een stap zou hebben toegejuicht!

Er *was* voor Roessingh geen andere weg dan die van het modernisme. ,,Het was'', zo zegt hij, ,,een geestelijke noodwendigheid, die tot deze 'vrijzinnige' geloofsbeschouwing leidde'' (IV, blz. 405). Hij ziet de grote betekenis en de leidende kracht van de r.k. kerk en de grote ,,dogmatisch-gebonden'' protestantse groepen, maar toch, ,,innerlijk, in den diepsten grondslag hunner grootsche systemen zijn zij *niet* meer *waar*, zijn zij afgedaan, voorbijgegaan. De hele ontwikkeling van moderne wijsbegeerte, historie-kennis, bijbelkritiek heeft de radicale verbreking van al deze oude en zegenrijke banden tot een noodwendigheid gemaakt'' (*ibid.*).

Vragen wij nogmaals: waarom? dan vinden wij in bovenstaande zinsneden twee woorden, die ons bij de beantwoording van die vraag tot uitgangspunten kunnen dienen. Ik leg dan even de vinger bij het woord ,,ontwikkeling'' en bij de uitdrukking ,,niet meer waar''. Want de ,,ontwikkeling'', die Roessingh hier bedoelt, is die ontwikkeling van de cultuur, in wetenschap en wijsbegeerte, in maatschappelijk en geestelijk leven, die geleid heeft tot de moderne tijd, de moderne mens, de moderne levens- en wereldbeschouwing. Wat zijn de onontkoombare, noodwendige gevolgen en de positieve verworvenheden van die cultuur-ontwikkeling in het stadium, waarin wij ons thans bevinden? En welke gevolgen brengt deze ontwikkeling met zich mee voor het theologische denken? Ziedaar het ene brandpunt van de ellips van Roessinghs levenswerk: analyse van de – in het algemeen – positief gewaardeerde cultuurontwikkeling.

En daarnaast: ,,niet meer waar''. Het christelijk kerygma, het christelijk geloof, het christelijk belijden, zij kunnen alleen bestaan

en standhouden, wanneer hun inhoud als volstrekte en onaantastbare waarheid wordt erkend. Op welke grond, krachtens welk criterium zijn zij wáár? Met welk gezag kunnen zij zich als waarheid aandienen? Welke elementen van de christelijke geloofsovertuiging zijn wáár en welke zijn „niet meer waar"? Dat zijn de vragen, die het tweede brandpunt vormen.

Het is duidelijk hoe en waarom beide probleem-gebieden onmiddellijk met elkaar samenhangen. Het is thans, dunkt mij, minder dan ooit nodig aan te tonen, hoe het christelijk geloof zich bevindt in een geweldige worsteling, zowel om zich te handhaven in, als ook om leiding te kunnen geven aan de moderne cultuur.

Christendom en moderne cultuur, in deze probleemstelling wist Roessingh zich solidair met alle moderne theologen van verleden en heden, met Scholten en Opzoomer, met Otto en Troeltsch. Van deze gezichtshoek uit heeft hij de geschiedenis der moderne theologie gezien en beschreven: „De Moderne Theologie is eene poging den eeuwigen vrede te sluiten tusschen het Christendom en de wetenschappelijke cultuur", en iedere theologie, die eenmaal door deze problematiek is aangeraakt moet gezien worden als een antwoord op de vraag: „Welk eene verhouding moet worden ingenomen tegenover dit nieuwe type van geestesleven, zoo, dat tegelijk de eeuwige waarden van het Christendom gehandhaafd blijven?" Zo schreef Roessingh reeds in zijn dissertatie (I, blz. 9 v.) en hij stelt de eis, niet alleen aan de moderne, maar aan alle theologie, „dat zij verband zal leggen tusschen het Christendom en de cultuur" (I, blz. 182). In de arbeid aan deze opdracht heeft hij ook zijn eigen levenstaak gezien. En daarin heeft hij zichzelf typisch modern geweten. Want het was de moderne richting, die deze opdracht het eerste heeft verstaan en er consequent gevolg aan gegeven heeft. Zij is te zien als „een poging, het gewenschte verband te leggen tusschen Evangelie-prediking en godsdienstig-kerkelijk leven eenerzijds en moderne cultuur, vooral moderne wetenschap en wijsbegeerte anderzijds" (I, blz. 185). Dit is het thema, dat in Roessinghs geschriften telkens terugkeert. Dit is de „integratie", waaraan vrijwel al zijn werk is gewijd. (Het woord „integratie" gebruikt Roessingh, voorzover ik zie, nergens en hij spreekt doorgaans van „synthese", „verband", „doordringing", enz.).

Wij staan nu voor de vraag: wat heeft deze visie op het wezen en de taak van de moderne theologie voor Roessingh betekend ten aanzien van de verhouding rechts–links? Stellig niet, dat Roessingh

aan deze verhouding het simplistische schema zou hebben opgedrongen, dat het streven naar synthese, dat wezenlijk was voor de vrijzinnigheid, haar ook uitsluitend zou toekomen en haar dus beslissend zou scheiden van de orthodoxie. Als leerling van Chantepie de la Saussaye Jr. en bewonderaar van diens vader, wist hij waarlijk wel beter en in zijn *In Memoriam* prijst hij zijn leermeester als „den man, die wist, dat het centrale strijdpunt van alle leven en denken steeds was en nog is: hoe te benaderen de levende eenheid van Christendom en cultuur'' (II, blz. 465). Uitdrukkelijk ontkent hij dan ook, dat alleen de modernen het monopolie zouden bezitten „dat zij eigenlijk alleen maar begrip hebben van onze cultuur en weten, waar het om gaat'' en hij meent te mogen zeggen, dat in dit opzicht „een groot deel, het beste deel van ons godsdienstig-kerkelijk leven 'modern' is geworden'' met als gemeenschappelijke tegenstander „de menigvuldige verstarring en blindheid en geslotenheid voor het moderne leven'' (I, blz. 188 v.).

Wij komen er dus niet mee klaar het kenmerkende van de vrijzinnigheid te zoeken in haar openheid voor de cultuur, haar streven naar synthese. En wij mogen er wel bij zeggen: in onze dagen nog veel minder dan in Roessinghs tijd. Daarvoor is deze typering te ruim en ook te formeel. En... te aanvechtbaar! Ook Roessingh zelf was in zijn latere jaren niet meer zo zeker van de mogelijkheden van een vruchtbare en heilzame synthese. Hij heeft zich niet kunnen onttrekken aan de vraag, die hem door Elert, Barth, Gogarten en Brunner werd opgedrongen: „Is heel dit modernisme met al zijn geleerden kritischen arbeid eigenlijk niet één groote, goedbedoelde vergissing geweest, één grootsche poging om waarachtig geloof in den heiligen God om te zetten in een idealistisch gekleurd cultuurhumanisme, theologie te verwateren tot godsdiensthistorie en -psychologie?'' en hij was, om het maar voorzichtig uit te drukken, niet geheel onwillig om „van Kierkegaard te leeren dat cultuur en Godsrijk als duisternis en licht, bijna als hel en hemel onverzoenlijk in tegenstelling staan'' (II, blz. 455).

Wij mogen Roessingh echter niet binden aan een paar uitlatingen uit zijn laatste levensjaren. Wèl mogen wij vaststellen, dat met zijn grote ontvankelijkheid voor de cultuurwaarden en zijn sterk verlangen deze met het christelijk geloofsbezit te verbinden, toch steeds een cultuur-kritisch element gepaard ging. Hij sprak van de „door en door vulgaire immoreele wereld'' (I, 250), van „onze vermaterialiseerde en verintellectualiseerde cultuur'' (III, 114), hij wist „dat ons

heele cultuurleven vol zit van immoraliteit" (III, 151). Maar dan zullen wij toch ook weer moeten luisteren naar de woorden, die Heering aanhaalt uit een brief uit zijn laatste levensperiode: „Ik zoek een synthese tusschen de principes der idealistische wijsbegeerte èn de principes van het reformatorische Christendom". Maar... „misschien is zoo'n synthese überhaupt niet te vinden" (I, blz. XXXX v.).

Twee lijnen zien wij door het gehele werk van Roessingh lopen. Langs de ene beweegt hij zich in continuïteit en verbondenheid met het geheel van de moderne theologie, die geboren is uit en volhardt in het streven naar wederkerige doordringing van Christendom en cultuur. Nog eenmaal een citaat – gerechtvaardigd door het grote gewicht, dat Roessingh zelf aan deze zaak hechtte –: „De zin, de wereldhistorische beteekenis van het modernisme ligt in zijn voorbereidend werk voor de toekomst, ligt hierin, dat het zeer duidelijk een eerste, zwakke bewerking is van het vraagstuk, welken vorm de religie zal moeten aannemen in die karakteristieke periode der geschiedenis, die wij den modernen tijd noemen. Deze beweging, niet zij alleen, gelukkig niet, maar zij toch wel mee in de eerste plaats, zal in die steeds groeiende groepen der menschheid, die van de oude gezagsgodsdienstigheid los staan en die zich gaan stellen op den bodem van het moderne, autonome denken, voor de eer Gods moeten strijden en Zijn naam moeten prediken. De zware, de bijna tragisch onoverwinnelijke moeilijkheid in het werk van het modernisme ligt hierin: dat het nu reeds, maar straks vooral de vastigheden Gods zal moeten verkondigen in een cultuur, waarin voor eeuwig de mogelijkheid is uitgesloten om ooit terug te vinden een theologisch fundament, in den vorm eener voor allen gezaghebbende openbaring." (II, blz. 437).

Dit citaat is van groot belang, omdat hier niet alleen de lijn van de moderne theologie tot in de toekomst recht wordt doorgetrokken, maar toch ook een veelzeggende accentverschuiving openbaar wordt. Ligt in het oudere modernisme de nadruk vooral op een ombuiging van het traditionele christendom in de richting van de moderne wereld- en levensbeschouwing, hier zien wij Roessingh vooral bedacht op die andere zijde van de synthese: in apostolaire – wij mogen wel zeggen: in nogal „orthodoxe" – bewoordingen pleit hij voor het „strijden voor de eer Gods", het „prediken van Zijn naam", het „verkondigen van de vastigheden Gods" in de monderne cultuur. En daarmee wordt eigenlijk reeds heengewezen naar die andere lijn

in Roessinghs denken en werken: zijn besef van verbondenheid met diegenen ter rechter zijde, die *ook* worstelen met „het vraagstuk, welken vorm de religie zal moeten aannemen in... den modernen tijd", maar zich daarbij in veel kritischer houding tegenover de waarden en verworvenheden van deze cultuur bovenal bekommeren om het onaantastbaar-wezenlijke van het christelijk kerygma, om „de vastigheden Gods".

Op dit punt is het goed nog even terug te zien naar wat De Jong schreef over de „spanningsvolle eendracht" van hen, die, van rechts en links, zoeken naar wezenlijke integratie. Wij vinden inderdaad in Roessinghs werk, zo niet steeds de „eendracht", dan toch zeker de spanning, de dynamiek en misschien mogen wij ook zeggen: de tragiek van het theologisch integratie-streven.

Enerzijds: Roessingh de volbloed-moderne theoloog. Bij al wat men – instemmend dan wel verwijtend – moge gezegd hebben over zijn „verschuiving", zijn „verorthodoxing", zijn „terugval" in de oude en verouderde, aan het modernisme voorafgaande „christelijke" (!) theologie (A. Bruining in *Nw. Theol. Tijdschr.* 1917, blz. 49), heeft Roessingh zeer bewust en opzettelijk „modern" willen zijn. Aan de zin en de noodzaak van het vrijzinnig protestantisme als „richting", als „organisatie" heeft hij niet getwijfeld. Integendeel, hij was overtuigd, „dat er voor de geestelijke vrije religie, voor het geestelijk vrije Christendom een groote tijd komende is" (IV, blz. 413). Aan de praktische arbeid voor haar organisatie, haar internationale verbindingen, aan het vrijzinnig-christelijk jeugdwerk, gaf hij zich ten volle.

Anderzijds: Roessingh de criticus van het modernisme. Hij, die het modernisme kende als geen ander, er zelf in leefde en het liefhad, zag ook uitermate scherp zijn zwakheden en tekortkomingen. Ik denk hier niet alleen aan zijn interne kritiek op het gebrek aan „eenheid en organisatie", op het ontbreken van een eigen theologie en eigen sociologie (II, blz. 437 vv.), maar, in het raam van ons onderwerp, in het bijzonder aan die zelfkritiek, die voortkwam uit zijn voortdurende confrontatie, ja wij mogen wel zeggen: zijn open gesprek met de rechtzinnigheid, zijn bereidheid naar haar kritiek te luisteren en eigen geloofsbezit aan het hare te toetsen.

Het zou een boeiende bezigheid zijn, maar ons thans te ver op zijpaden leiden, wanneer wij Roessinghs zelfkritiek van het modernisme vergeleken met die van Pierson in zijn meesterlijk geschrift *Zwakheid en Kracht* (1862). Roessingh zelf noemt dit boekje „een onschat-

baar document van richting-psychologie" en prijst Pierson als ,,de man, die naar mijn overtuiging, verreweg het scherpst de oude moderne richting in hare zwakheid en hare kracht heeft doorzien" (I, 193) en ,,die toch wel als geen ander met fijnen geest zijn tijd heeft gepeild" (I, blz. 188; zie ook II, blz. 499). Zouden wij niet, mutatis mutandis, hetzelfde van Roessingh kunnen zeggen? Bij beiden vinden wij een diep begrip voor de wezenlijke, elementair-christelijke motieven ter rechterzijde. Maar terwijl Pierson de breuk tussen rechts en links ongeneeslijk acht, is het Roessinghs innige wens te helen, te overbruggen, te integreren.

Onbevangen stelt hij zich open voor de bezwaren, die van de zijde van Schlatter en Hirsch, van Schaeder, Leese en Elert, van Barth, Gogarten, Thurneysen en Brunner worden ingebracht tegen de humanistische en idealistische grondslag van de moderne vroomheid, tegen haar psychologisme en historisme, tegen haar antropocentrische theologie en haar synthetische streven. Zijn uitnemende situatie-tekening *Het humanistisch en het eschatologisch element in het modernisme* (II, blz. 347–371) bevat wel enig verweer, maar is toch vooral bedoeld als een oproep tot ,,geestelijke bezinning".

Waar het Roessingh bovenal om te doen is en wat hij dikwijls pijnlijk miste in het modernisme, zoals het tot hem kwam, was ,,de diepte van het oude Christendom" (I, blz. 192), ,,de Christelijke traditie" (blz. 193), kortom ,,het Evangelie" (blz. 195). Wij hoorden De Jong spreken van de ,,substantie van het Evangelie" en ,,de centrale gegevens van de bijbelse boodschap". Daarnaar zoekt Roessingh en hij erkent ,,dat daaruit moet voortvloeien een heel andere positie ten opzichte van de gangbare ,,richtingen" in ons vaderland.

Wij dienen ons wel te realiseren, hoe revolutionair dit 40 jaar geleden, toen Roessingh zijn boekje over ,,Rechts-Modernisme" schreef, moest klinken. Een halve eeuw na Pierson, het ,,enfant terrible" van de moderne richting, stelt nu Roessingh dezelfde vragen, waarin wij iets horen van het kwade geweten der vrijzinnigheid: ,,Waar zijn met zoo geweldige kracht als in de Christelijke traditie, gelijk die voortleeft in rechtzinnige prediking, of althans nog gevoeld wordt achter rechtzinnige prediking, waar zijn zoo diep beleefd en beleden de groote tegenstellingen in de zielsontwikkeling van een mensch, die worstelt om God en die God vindt?" (I, blz. 193). En hoe ver Roessingh op de weg van de integratie wilde gaan, blijkt wel, wanneer wij hem horen zeggen: ,,Zoo zien wij ons, bijna

tegen wil en dank, in hoofdmomenten onzer prediking, teruggebracht tot bij het orthodoxe huis" (I, blz. 193 v.).

„De toenadering tusschen rechts-modernen en ethisch-orthodoxen is, op deze wijze verstaan een volkomen natuurlijk proces; men weet zich, bij den een meer dan bij den ander, theologisch dikwijls heel anders georiënteerd, maar men voelt zich in de geestelijke levenshouding tegenover onze moderne cultuur één. ... Ziedaar, wat mij, in breeder verband, eigenlijk het belangrijkste lijkt van deze kentering in het modernisme: men gaat zich thuis voelen in anderen kring, de groepeeringen verschuiven en daarmee de sympathieën en de arbeidscentra van het gemeenschappelijk geestelijk leven. Nieuwe formaties scheppen zich nieuwe idealen, die met orthodox en modern weinig meer te maken hebben en men verbaast zich een weinig over hen, die nog altijd zoo vast overtuigd orakelen, dat er tusschen deze twee nooit eenig innerlijk contact kan groeien" (I, blz. 194).

Genoeg, dunkt mij, om in te zien hoe krachtig het verlangen naar diepgaande integratie zich in Roessingh heeft doen gelden; genoeg ook om duidelijk te maken waarom ik gaarne de betekenis van Roessingh in samenhang met De Jongs opstel in het licht wilde stellen.

En tòch...! Wij hoorden Roessingh zeggen: „Teruggebracht tot bij het orthodoxe huis". *Tot bij!* Onmogelijk had hij hier kunnen zeggen: *in*. Er zou trouwens voor een oprechte integratie al heel weinig bereikt zijn, zo hij dit wèl had kunnen zeggen. Er zou dan slechts aanleiding zijn om aan de ene zijde van „afval" en „terugval" en aan de andere zijde van „bekering" en „terugkeer" te spreken. Van wezenlijke integratie kan slechts sprake zijn, wanneer er van beide kanten de bereidheid is onze huizen te verlaten en samen een nieuw huis te betrekken, of nog liever gezegd: wanneer wij bereid zijn het ene huis, waarin wij reeds samen wonen, de Kerk, door de ene hoofddeur te betreden in plaats van door diverse zijdeurtjes met afzonderlijke naambordjes.

Maar deze bereidheid zal zich allereerst moeten openbaren in de ernstige bezinning op wat daartoe van ons wordt gevraagd; welk offer wij moeten en kunnen brengen; wat ons onontkoombaar in de weg staat; wat ons wezenlijk verbindt en wat ons wezenlijk gescheiden houdt.

En juist met deze bezinning heeft Roessingh zich bijzonder intens

bezig gehouden en zij was nog bij lange na niet voltooid toen zijn leven zo vroeg werd afgesloten. Eén ding is duidelijk: Roessingh was er nog niet in geslaagd de laatste hindernissen op de weg van de integratie te nemen. En ook daar, waar hij zelf meende, dat een punt bereikt was waar rechts en links elkander de hand konden reiken, heeft rechts die hand slechts aarzelend kunnen toesteken en soms ook weer teleurgesteld moeten terugtrekken. Toen Aalders weifelde: ,,het schemert bij Prof. Roessingh, maar... het kan ook avondschemering zijn'', moest Haitjema constateren, dat Roessingh, althans in zijn aansluiting bij Troeltsch, zich inderdaad in de avondschemering bevond (*De richtingen in de N.H. Kerk*, 2e dr. blz. 121).

Ik kom aanstonds op dit oordeel van prof. Haitjema terug, maar vraag eerst: wáár lag nu voor Roessingh zelf het kritieke, het beslissende punt, waar rechts en links uiteen zouden *moeten* gaan, omdat hier fundamentele overtuigingen in het geding waren, die niet konden worden prijsgegeven?

Hoewel het niet mogelijk is zonder vrij willekeurige constructies een ontwikkelingsgang van Roessinghs denken aan te wijzen in zijn werken, die een periode van slechts tien jaren omvatten, meen ik toch, dat juist ten aanzien van de vraag naar de principiële scheiding tussen rechts en links een zekere verschuiving valt op te merken. Zie ik het goed, dan wordt het zwaartepunt gaandeweg verlegd van het kentheoretische naar het geschiedenis-filosofische gezichtspunt. En deze verschuiving is niet willekeurig of toevallig.

De geschiedenis-filosofische vragen moesten zich wel onontkoombaar aan Roessingh opdringen, niet alleen als gevolg van zijn streven alle theologische vragen onder te brengen in de wijsgerige probleemstelling, en de dogmatiek wijsgerig te funderen en te rechtvaardigen, maar vooral omdat hij in zijn zoeken naar theologische integratie, juist naarmate zijn oplossing van het kentheoretische, het noëtische probleem – de waarheidsvraag, de gezagsvraag, de vragen naar rede en openbaring – hem veel dichter bij ,,rechts'' gebracht had, het andere probleem, dat van de heilsgeschiedenis en met name van de christologie, zich des te klemmender aan hem moest voordoen en de wezenlijke frontlijn tussen rechts en links bleek te vormen. Wij kunnen zeggen, dat zich in Roessinghs denken met een zekere innerlijke logica dezelfde ontwikkeling voltrekt, die steeds het wijsgerig-theologisch denken bepaalt, dat wil voortschrijden van het wijsgerig-algemene naar het christelijk-bijzondere; dat aan het godsdienstig kennen een plaats wil aanwijzen in de menselijke kennis-

mogelijkheden en de heilsgeschiedenis wil incorporeren in de cultuur-geschiedenis.

Deze noodzakelijke gang van Roessinghs denken komt niet voldoende tot zijn recht, wanneer Heering de drie problemen, die hij in Roessinghs theologie aanwijst, nl. het waardeprobleem, het waarheidsprobleem en de geschiedenis, eenvoudig naast elkaar plaatst – zelfs niet wanneer hij Roessingh in navolging van Troeltsch de geschiedenis-filosofie laat behandelen als deel van de drieledige onderbouw voor de religieuze metafysica (I, blz. XXX v.) – maar hij wordt stellig miskend, wanneer Heering het zo stelt, dat Roessingh „door den zijgang der geschiedenisfilosofie op te gaan... het centrale gebied der theologie nog weinig betreden" heeft en dat hij dientengevolge niet voldoende aandacht aan de dogmatiek kon schenken (*Geloof en Openbaring*, 1e druk, I, blz. 268). Ik meen daartegenover te moeten volhouden, dat Roessingh moet hebben begrepen, dat hij juist en alleen langs de weg der geschiedenisfilosofie zou kunnen doordringen tot het „centrale gebied der theologie" en dat hij aan werkelijke dogmatiek eerst kon toekomen, wanneer hij tot klaarheid zou zijn gekomen over de betekenis van de heilsfeiten, het heilsgebeuren, de heilsgeschiedenis, kortom over de christologie, over incarnatie en opstanding. Dat hem dit niet gelukt is en dat het langs de weg der geschiedenis-filosofie ook nimmer kan gelukken; dat juist de geschiedenis-filosofische mislukking het duidelijkst de onvruchtbaarheid van de wijsgerige probleemstelling in de theologie demonstreert, laten wij thans rusten. En een verwijt jegens Roessingh valt er te minder aan te ontlenen, waar wij zien, dat men in zijn dagen ook ter rechterzijde niet schroomde de wijsbegeerte te hulp te roepen om de dogmatiek te rechtvaardigen. In ieder geval is het duidelijk, dat de geschiedenis-filosofische vragen hem *moesten* bezighouden als gevolg van zijn verlangen een door de moderne wijsbegeerte – lees: door Troeltsch – geleide theologie te integreren met een theologie, die leeft uit de heilsopenbaring in Christus en daarbij het wezen van het christelijk kerygma tot zijn volle recht te laten komen.

Zo zien wij Roessingh dus doorlopend bezig met die twee wijsgerige probleemgebieden, die onlosmakelijk blijken samen te hangen: enerzijds dat van de godsdienstige kennis, de waarheids-vraag, de waarde-vraag, de gezags-vraag, en anderzijds dat van de geschiedenis. En terwijl hij nu op het eerste terrein wegen vond en baande, waarlangs de orthodoxie hem, zo niet geheel, dan toch een goed eind kon volgen, kwam hij op het tweede terrein, waar het ook

naar zijn eigen overtuiging om het meest wezenlijke en beslissende ging, in een positie, die voor de rechtzinnigheid principieel onaanvaardbaar bleef.

Men zou dit met een groot woord de ,,tragiek'' van Roessinghs integratie-theologie kunnen noemen, maar ik geloof, dat wij beter kunnen zeggen, dat in Roessinghs theologie duidelijk iets openbaar wordt van wat De Jong noemde de ,,spanningsvolle eendracht'', – zij het ook dat vooralsnog de spanning groter bleek dan de eendracht – waarin hij zich met rechts verbonden en tegelijk van rechts gescheiden wist; waarin hij tegelijkertijd door rechts werd toegejuicht en afgewezen; waarin hij zich nu eens een vreemdeling in het moderne Jeruzalem kon gevoelen en dan weer van harte kon pleiten voor een principiële en ondeelbare vrijzinnigheid; waarin hij door moderne theologen als een afvallige kon worden bestreden en tegelijk als hun leidsman kon worden erkend. Wij willen de theologie van Roessingh naar deze beide aspecten en daarmee zijn plaats in het integratie-proces nog eenmaal vluchtig samenvatten.

Enerzijds: de wending van de rationalistische en vaak intellectualistische fundering der godsdienstige kennis, die weliswaar na de periode van Scholten en Opzoomer haar totalitaire greep had verloren, maar toch in Bruining weer een nieuwe pleitbezorger had gevonden, naar ethische (Hoekstra), godsdienst-psychologische (Troeltsch' religieus apriori), existentiële (Kierkegaard) en irrationele (Otto) bronnen; het primair stellen van waarde-oordeel vóór waarheids-inzicht (Kant's ,,Primat der praktischen Vernunft''), de accentuering van het persoonlijke beslissings- en keuze-karakter van het geloof, waarin hij belangrijke elementen uit de ethisch-orthodoxe theologie overnam; de breuk met het monistische wereldbeeld met de uitsluitend immanente Godsidee en het herstel van een dualisme, dat, zij het ook in de bedenkelijke vorm van de ,,Wertdualität des Wirklichen'' (Windelband), weer ruimte schiep voor de christelijke prediking van zonde en genade: het religieuze leven is als ,,een ellips om deze twee brandpunten: onze menschelijke onheiligheid en Gods groote liefde, zich bovenal openbarend in Christus, korter: het gaat om zonde en genade'' (I, blz. 196); het als onvruchtbaar terzijde stellen van het anti-supranaturalistische shibboleth der moderne theologie en de erkenning, dat het geloof altijd supra naturam gericht is; de overwinning van het historisch relativisme der modernen door accentuering van het christocentrische karakter van het christelijk belijden.

In dit alles moesten vele modernen wel een terugkeer tot een reeds lang overwonnen en verlaten orthodox standpunt zien en vonden vele rechtzinnigen reden tot verheugenis over een hernieuwd begrip voor het wezen van het christelijk geloof. Toch mogen wij niet vergeten, dat Roessingh zich hier, ondanks alle ,,kentering'' en ,,verschuiving'', op één gewichtig en beslissend punt consequent vrijzinnig betoonde, nl. in de handhaving van het beginsel der *autonomie*. Hoezeer hij ook zocht naar nauwere aansluiting bij de christelijke traditie, bij het bijbels kerygma en het kerkelijk belijden, hij deed dit stellig niet omdat hij hun gezag op enige andere grond fundeerde dan op eigen vrije erkenning van dat gezag. Ik kan hier binnen het raam van dit artikel het probleem van de autonomie, de gezags-vraag, niet aan de orde stellen, en kan slechts volstaan met de stelling, dat voor geen enkel gezag een objectieve grond kan worden aangezewen en dat ieder gezag bestaat krachtens de autonome erkenning van dat gezag, maar dat *in* en *door* deze erkenning de autonomie zichzelve opheft tot theonomie, christonomie, of welke ,,-nomie'' dan ook. Autonomie is nimmer een goed in zichzelf – zo wel, dan ware het bekende verwijt van ,,bodemloos subjectivisme'' volkomen gerechtvaardigd – maar zij is de enige weg tot erkenning van waarachtig gezag.

Het is waar, dat het autonomie-beginsel een typisch vrijzinnige verworvenheid is. Maar het is naar mijn overtuiging niet juist om met Heering te zeggen ,,dat in deze autonomie nog altijd de scheidslijn tusschen vrijzinnig en rechtzinnig moet worden gezocht'' (*Geloof en Openbaring* I, blz. 231). Integendeel meen ik te mogen vaststellen, dat juist hierin, dat de moderne theologie het gezags-probleem aan de orde heeft gesteld, en juist door de wijze waarop Roessingh en ook Heering dit probleem hebben behandeld, de vrijzinnigheid een uitermate gewichtige bijdrage heeft gegeven tot een bezinning, die dienstbaar kan zijn aan de integratie van rechts en links. Wij kunnen toch niet ontkennen, dat ten aanzien van het gezag en de functie van Schrift en belijdenis ook in de orthodoxie zeer wezenlijke en fundamentele vrijzinnige gedachten zijn gaan meespreken en dat in de ,,dankbare gehoorzaamheid aan de H. Schrift'' en in de ,,gemeenschap'' met de belijdenis der vaderen het autonome, subjectieve element in de gezags-fundering zeer duidelijk aan het licht komt. Wanneer wij dus de vraag stellen naar Roessinghs positieve bijdrage tot de integratie, dan kan ons daarbij zijn pleit voor de autonomie van het geloof niet in de weg staan.

Anderzijds: evenwel: het punt waar Roessingh de kloof niet wist te overbruggen en waar men ter rechter zijde onmogelijk met hem mee kon gaan, ligt daar, waar de heilsgeschiedenis, de historiciteit van de heilsfeiten in het geding is. Wanneer wij moeten vaststellen, waar in Roessinghs theologie de waterscheiding tussen rechts en links openbaar wordt, dan is dat – nomaals – niet op het punt van de autonomie, waar rechts zeer ver met links bleek te kunnen meegaan, maar wel op het punt van de heils-openbaring in Christus, waar links niet bereid bleek rechts te volgen. Hier ligt inderdaad voor de vrijzinnigheid de grote en beslissende vraag: zijn wij in het gesprek tussen rechts en links zo ver gevorderd, dat wij gekomen zijn tot het enig mogelijke en verantwoorde theologische antwoord op alle wijsgerige en wereldbeschouwelijke ,,theologieën", dat het christelijk geloof gegrond is in de openbaringsdaad van de levende God – waar dit antwoord niet werd bereikt, bleef het gesprek nog steken – moeten wij dan niet van dit inzicht in het wezen en de onontbeerlijkheid der openbaring voortgaan tot het getuigenis aangaande het *feit* der openbaring, en dat wil zeggen: de geschiedenis, de christologie? (Natuurlijk: om dan weer te ontdekken, dat de wezenlijke volgorde juist andersom is! Maar in de theologie – met name in een ,,eristische" theologie, die in gesprek staat met de cultuur – moet ,,der Weg zurück" nu eenmaal dikwijls worden gevolgd.)

Zie ik het goed, dan heeft Roessingh deze vraag wel verstaan, maar aan de vooronderstelling niet voldaan: hij *heeft* geen *theologisch* antwoord gegeven op de wijsgerige en wereldbeschouwelijke ,,theologie". Wij kunnen, dunkt mij, moeilijk ontkomen aan Haitjema's oordeel, ,,dat het Rechts-modernisme, voor zover het onder de inspiratie van Roessingh staat, geen theologie in de eigenlijke zin des woords heeft opgeleverd" (*De Richtingen*, 2e dr. blz. 114). En dit is, zo betoogt Haitjema, het gevolg van de dominerende invloed van Troeltsch, wiens cultuurhistorisch en godsdienstwetenschappelijk denken de weg tot werkelijke theologie verspert. Het is Roessingh niet gelukt de theologische zin van het openbaringsbegrip in het licht te stellen. Op dit punt concentreert zich ook de kritiek van Heering op Roessinghs theologie: zij blijft te zeer in ,,het wijsgerig voorportaal" steken, dan dat zij voldoende recht kon doen aan het wezen en het verband van openbaring en geloof (*Geloof en Openbaring*, 1e dr. I, blz. 229–269).

Waar Roessingh zo is blijven verkeren in de wijsgerige theologie,

en aan een theologisch antwoord op de verhouding van theologie en wijsbegeerte niet is toegekomen, ja over het eigen wezen van de theologie weinig of niets zegt, daar moet zijn doorstoten naar de heilsgeschiedenis en de christologie wel voorbarig en in theologisch opzicht mislukt genoemd worden. Hoe gewichtig het ook is, wat hij hierover schrijft, toch blijft hij binnen het cultuurhistorisch en godsdienst-psychologisch kader. Niet alleen blijft hij met zijn ,,Uitgangspunten'' in het ,,voorportaal'', maar het wordt ook niet duidelijk, hoe dit ,,voorportaal'' een deur zou hebben naar het eigenlijke dogmatische hoofdgebouw. Wel krijgt Christus een plaats in de geschiedenis, maar voor het christelijk geloof blijkt deze plaats niet noodzakelijk en beslissend te zijn.

Hier nu, in de christologie, of, om het pregnanter met Noordmans te zeggen, in het opstandingsgeloof, ligt de waterscheiding tussen rechts en links bij Roessingh. Ik geloof, dat Van Rhijn het na Roessinghs overlijden terecht heeft opgemerkt: ,,Voor alles, wat 'rechts' staat, is het huwelijk tusschen geloof en geschiedenis waar het het heilsfeitelijk karakter van het Christendom betreft, onverbrekelijk'' (*Prof. Roessingh herdacht*, blz. 34).

Of dat nog zo is? Met De Jong meen in het te mogen betwijfelen, al ben ik wat huiverig voor zijn kosmologisch-speculatieve gedachtengang en acht ik de opstandings-*boodschap* belangrijker dan de opstandings-*mogelijkheid*. Maar in ieder geval is er hoop, dat de grens, die Roessingh in zijn integratie-streven had bereikt, overschreden kan worden. Het gesprek is in volle gang, al schijnt het de laatste tijd wel eens te stokken.

Ik meen, dat wij door de aandacht te richten op een integratie-theoloog van het formaat van Roessingh opnieuw kunnen worden bemoedigd èn gewaarschuwd, en dat bestudering van zijn werk ons klaarder bewust kan maken van de vragen, de mogelijkheden en de grenzen, die wij op de toch altijd verrassende weg van de integratie zullen aantreffen.

BIBLIOGRAFISCH GEDEELTE

OUDE TESTAMENT

GERHARD VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, Band I ,,Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels". Chr. Kaiser Verlag, München 1957.

Deze theologie van het Oude Testament neemt een eigen plaats in onder de verschillende werken die hetzelfde onderwerp behandelen. De betrekkelijk jonge wetenschap der oudtestamentische theologie is nog steeds principieel in beweging. De vraag, waarmee ze zich eigenlijk bezighoudt, waar ze zich op richt, wat haar voorwerp is, blijft in discussie. Het antwoord op deze vraag bepaalt de gehele structuur dezer wetenschap. De betekenis van deze kwestie wordt ons door de auteur direct al op het hart gebonden, waar hij wijst op het verbazingwekkende feit, dat onder dezelfde titel geheel verschillende werken worden voorgelegd. Als voorbeeld noemt hij enerzijds de theologie van het O.T. van E. Jacob of Th. C. Vriezen en anderzijds de zijne. In een aparte paragraaf (S. 111–120) staat de schrijver dan ook stil bij de vraag, wat het object van een theologie van het O.T. behoort te zijn. Moet het een uiteenzetting in samenhang zijn van ,,derjenigen Begriffe des A.T., welche theologisch erheblich sind oder es sein können"? (aldus Köhler). Volgens Von Rad behoort dit wel tot de theologie van het O.T., maar haar taak is daarmee niet uitgeput. Wie zich daartoe beperkt krijgt als resultaat een bloedarm schema, een abstractie, die het getuigenis van Israël losmaakt van Gods daden in de geschiedenis, waarmee het onlosmakelijk verbonden is. Men krijgt een min of meer systematische uiteenzetting van ,,Religionsideen", die gewaardeerd worden naar hun verhouding tot de waarheden van het christendom. Von Rad vraagt een zich onmiddellijk bezighouden met de getuigenissen, zodat men van document tot document nauwkeuriger dan tot nog toe vraagt naar de erin aanwezige kerugmatische intentie.

Men stelle dus geen theologisch schema op, waarmee men het O.T. benadert. Want het O.T. is daarbij niet geïnteresseerd. Het theologisch denken geschiedt zonder theologische systematiek. De gebeurtenis heeft een absolute voorrang boven de logos. Men moet niet zeggen: het O.T. denkt zo over dit en zus over dat. Dat is alles secundair. Israël leeft bij Gods daden. Het wezenlijke is het geloof, dat in zekere zin de geschiedenis ,,maakt". Deze geschiedenis is getuigenis. En dit door het geloof gestelde getuigenis is het voorwerp van de oudtestamentische theologie. In dit getuigenis wijst Israël niet op zijn geloof, maar op Jahwe. De getuigenissen geven wel het karakter van het geloof aan, maar als voorwerp ligt het geloof achter deze getuigenissen. Ze zijn mond, niet voorwerp van het geloof. Wij accentueren alvast, dat volgens Von Rad de oudtestamentische theologie dus niet heeft te maken met het beeld van Israëls geschiedenis, zoals de historisch-kritische wetenschap het ontworpen heeft, maar met het beeld der heilsgeschiedenis, zoals dit door het geloof ontworpen is.

De schrijver geeft nog de volgende samenvatting: ,,Es wäre aber für

unser Verständnis verhängnisvoll, wenn wir die Zeugniswelt Israels vom vornherein nach theologischen Zusammenhängen ordnen wollten, die zwar uns geläufig sind, die aber mit den Zusammenhängen, von den sich Israel sein theologisches Denken ordnen liess gar nichts zu tun haben. Die legitimste Form theologischen Redens vom Alten Testament ist deshalb immer noch die Nacherzählung" (S. 126).

Von Rad heeft zijn werk verdeeld in twee hoofddelen. Het eerste hoofddeel geeft een ,,Abriss einer Geschichte des Jahweglaubens und der sakralen Institutionen in Israel" (S. 13–109), het tweede hoofddeel ,,Die Theologie der Geschichtlichen Überlieferungen Israels". Uit het eerste deel blijkt, dat volgens Von Rad de feitelijke gang van Israëls oudste geschiedenis zeer ver afwijkt van het verloop dezer geschiedenis zoals dit door het geloof ontworpen is. Nu heeft de theologie alleen met dit laatste geschiedenisbeeld te maken, althans volgens Von Rad. Mijn vraag is echter of de theologie niets te maken heeft met de kloof tussen de beide geschiedenisbeelden, die in zekere zin met die tussen werkelijkheid en Waarheid kan aangeduid worden. Een godsdienst die pretendeert (impliciet) gebaseerd te zijn op heilsdaden Gods, waarvan ook het onderling verband als wezenlijk geldt, zou in een crisis terechtkomen, wanneer aangenomen zou moeten worden, dat dit onderling verband een conceptie van het geloof is, maar in feite niet heeft bestaan. Het gaat hier dus om twee aspecten der geschiedenis, het historisch-kritische en het geloofsaspect. Het verschil tussen deze beide is maar niet slechts een zaak van interpretatie, maar van structuur. Voor de desbetreffende schrijvers van het O.T. zal hier geen probleem gelegen hebben, maar als wij thans in het besef dezer discrepantie een theologie van het O.T. ontwerpen, zullen wij moeten trachten met het probleem, dat hieruit voortkomt in het reine te komen. Dat zou nog niet zo nodig zijn, als men een theologie van het O.T. schreef, die het O.T. tot object had. Men kan dan een theologie van het O.T. schrijven, zoals men eventueel over de theologie van de koran kan schrijven. Dan is het een zuiver descriptieve wetenschap. Wil men echter als onderdeel van en tot opbouw van de theologie een theologie van het O.T. schrijven, waarbij het O.T. dus subject is, dan moet het hier gestelde probleem onder ogen gezien worden. Dit nu geschiedt in deze theologie van het O.T. niet. Het gaat intussen ook niet aan te zeggen, dat het werkelijk verloop der gebeurtenissen er waar weinig toe doet, omdat de zin van het verhaalde de waarheid ervan bepaalt. Voor de bijbel geldt zeker, dat ,,Sinn" en ,,Sein" niet los naast elkaar staan. Von Rad wil deze kant trouwens in het geheel niet op, bestrijdt juist een dergelijk uitgangspunt, maar is dan ook verplicht de door hem aangenomen discrepantie tussen het feitelijk gebeuren en het door het geloof ontworpen geschiedenisbeeld als theologisch probleem aan de orde te stellen. Dat de auteur zich van het onbevredigende van de situatie bewust is, blijkt uit zijn uitspraak: ,,Dass diese beide Aspekte der Geschichte so weit auseinander fallen, das gehört zu der schwersten Belastung, unter der die Bibelwissenschaft heute steht" (S. 114).

Het werk, dat we hier bespreken is Band I van de ,,Theologie des Alten Testaments". Zijn ondertitel is ,,Die Theologie der geschichtlichen Über-

lieferungen Israels". Band II, die nog verschijnen moet, zal ,,Die Theologie der prophetischen Überlieferungen" bevatten. Deze verdeling van de stof over twee delen is maar niet een gevolg van de uitgebreidheid van de stof, ze heeft fundamentele betekenis. ,,Im Bereich einer Theologie der geschichtlichen Überlieferungen *kann* (cursivering van mij, S.) von den Propheten nicht die Rede sein; denn das Charakteristische ihrer Verkündigung ist ja, dass sie die Heilskräftigkeit der alten göttlichen Setzungen für ihre Zeitgenossen bestreiten und dass sie in ihren Zeit den Aufbruch Gottes zu ganz neuen Geschichtstaten sich abzeichnen sehen" (S. 9). Wij behoeven niet op Band II te wachten om deze stelling aanvankelijk onder ogen te zien. In het historisch gedeelte van band I wordt ze immers reeds uitgewerkt: de profeten beschouwen de wereldmachten, Assyrië, Babylonië, Perzië, als werktuigen van Gods toorn voor Israel. De catastrofen zullen Israël tot een geheel nieuwe ontmoeting met Jahwe leiden. De profeten roepen het doodsoordeel over Israël uit en verkondigen een nieuwe ,,Heilszuwendung", een totaal nieuw begin, dat geen continuïteit heeft met het verleden. Het is wel analoog met het oude, maar op zichzelf iets geheel nieuws (S. 75). Israëls geschiedenis met Jahwe is met de ballingschap uit, daarna begint Jahwe opnieuw met Israël. De oude ,,Heilssetzungen" hebben hun waarde verloren. Zo stellen de profeten zich buiten de heilsgeschiedenis. Daarom moet van de profeten afzonderlijk gehandeld worden (S. 133f.).

Dit standpunt laat zich pas ten volle waarderen, wanneer Band II verschenen is. Reeds nu mogen we ons afvragen, of deze overwegingen een niet wat al te absoluut karakter dragen. Daarvoor zijn allerlei argumenten bij te brengen. Wij menen echter met de bespreking van deze kwestie te moeten wachten, totdat Band II verschenen is. De bespreking van dit werk moet nl. niet vooruit willen lopen op het volgende. Zowel historisch als theologisch wordt het werk van Von Rad gekenmerkt door een opsplitsing, een atomisme, waardoor aan de continuïteit afbreuk gedaan wordt, zonder dat daar altijd voldoende zekere argumenten voor zijn bij te brengen. Deze vragen zijn echter in dit verband niet te bespreken, omdat ze te diep verankerd liggen in het geheel van de wetenschappelijke arbeid van Von Rad, waarvan de nu verschenen theologie in zekere zin de kroon is. Wij geven slechts enkele voorbeelden: de God van Abraham, de God van Izaäk, de God van Jacob zijn drie goden, eerst later samengesmolten en tenslotte met Jahwe geïdentificeerd; de belofte van het land aan de aartsvaders is oeroud en reikt terug tot hun eigen tijd, ze doelde oorspronkelijk alleen op het binnentrekken dezer aartsvaders in Kanaän en had geen betrekking op de verovering van het land door de Israëlieten. Doordat J en E deze belofte hebben ingebouwd in de heilsgeschiedenis hebben deze beloften een verdere strekking gekregen, maar in de geschiedenis der aartsvaders zelf komen deze beloften nu eigenlijk niet tot hun recht. De tradities van de uittocht en van de Sinaï behoren tot twee gescheiden traditiecomplexen. De Sinaïtraditie is later ingevoegd. Wat dan te doen met de figuur van Mozes, die de band der overleveringen is? ,,Es leuchtet ein, dass diese berühmte Gestalt der Vergangenheit mit der Zeit auch in Erzählungszusammenhänge eingedrun-

gen ist, denen sie ursprünglich fremd war". Theologisch wordt een scherpe scheiding gemaakt tussen Abraham-, Sinaï- en Davidbund, eveneens theologisch valt er een scherpe scheiding tussen de theologie der historische en der profetische overleveringen.

Wat de oudste geschiedenis betreft lijkt mij het zgn. Credo (Dt. 26:5-9) een te smalle en onzekere basis om daarop het canonieke beeld der heilsgeschiedenis te bouwen en daaruit te concluderen, dat de „Sinaiüberlieferung" van de „Landnahmeüberlieferung" gescheiden dient te worden. In dit bestek kan daar niet nader op ingegaan worden, maar we wijzen op publikaties van de laatste tijd, die ten aanzien van deze en andere vragen kritische bijdragen bevatten op het werk van Alt, Noth en Von Rad. Wij noemen er slechts twee, hoewel deze beide onderling zeer verschillend zijn: John Bright, *Early Israel in Recent History Writing*, en J. Hoftijzer, *Die Verheissungen an die drei Erzväter*.

Het tweede hoofddeel, het eigenlijke theologische deel, bevat na een methodische verantwoording, de volgende onderdelen: De theologie van de Hexateuch, Die Gesalbten Israels, Israel vor Jahwe (Die Antwort Israels). In de beide eerste onderdelen wordt bijzondere aandacht gegeven aan de Jahwistische, de Deuteronomistische en de Kronistische opvatting der heilsgeschiedenis. Het derde onderdeel toont ons, hoe de daden van Jahwe „auf Israel gewirkt haben". Het antwoord Israëls „zeigt uns, wie Israel nun seinerseits diese Existenz in der Unmittelbarkeit und Nähe zu Jahwe bejaht und verstanden hat, welche Anstalten es getroffen hat, sich vor sich selbst und vor Jahwe in dieser Nähe zu rechtfertigen und zu schämen." In dit derde onderdeel geeft de auteur inzonderheid het woord aan de Psalmen, Job, Spreuken en Prediker.

O.i. is de nieuwe methode van Von Rad een winstpunt. Het O.T. is niet een Fundgrube van theologoumena, die onder bepaalde hoofdgedachten verzameld worden of vanuit een of meer hoofdgedachten aan het O.T. ontleend worden. Anderzijds moeten we opmerken, dat de hoofdgedachten van welke verschillende andere theologieën uitgaan niet met geweld of willekeur aan het O.T. opgelegd worden, maar verkregen zijn door eerst naar het O.T. in zijn geheel te luisteren. Wij zouden daarom niet durven stellen, dat de methode van Von Rad de enig mogelijke is. Wel, dat ze een belangrijke poging is om het getuigenis van het O.T. in de daarin gegeven verbanden aan het woord te doen komen. Daarbij speelt de Inleidingswetenschap, die als Form- und Überlieferungsgeschichte wezenlijk uitgaat boven dateringsvragen e.d. een fundamentele rol. Van daaruit moet ook het begrip „Nacherzählung" verstaan worden. Ze is maar niet een eenvoudig na-vertellen der bijbelse geschiedenis met een theologische interpretatie, maar ze is door deze inleidingsvragen heengegaan. Een voorbeeld daarvan is „der theologische Ort des Zeugnisses von der Schöpfung" (S. 140–144). Gelijk bekend is gaat Von Rad uit van het feit, dat Dt. 26:5–9 het oorspronkelijke en canonieke beeld van de heilsgeschiedenis bevat. In dit canonieke beeld werd niet gesproken over de Sinaï-overlevering, evenmin over de geschiedenis der aartsvaders (behalve Jacob) en ook niet over de schepping. Van deze vooronderstellingen uitgaande is de uitbreiding van het oude Credo door de „Vorbau" van de schepping „eine

ungewöhnliche Neuerung"; ,,es spricht alles dafür, dass sie auf das die alten Überlieferungen ordnende theologische Bemühen des Jahwisten selbst zurückzuführen ist". Zo behoort de schepping tot de etiologie van Israël. Wij twijfelen niet aan de heilsbetekenis van de schepping, maar betwijfelen wel, of er voldoende reden is van zulk een canoniek credo uit te gaan om met behulp daarvan een ,,ungewöhnliche Neuerung" te ontdekken.

Men vraagt zich wel af, of in een theologie van het O.T. de verhouding der beide Testamenten niet ter sprake had moeten komen. Wel wordt deze verhouding hier en daar aangeduid of de lijn naar het N.T. opengehouden, bijv. op S. 121, Z. 1–4; 197, Z. 6–5 v.u.; 218, Z. 3–5; 321; 322, Z. 21–24; 341, Z. 20–21. In de theologieën van bijv. Eichrodt, Vriezen en Procksch wordt aan deze voor de theologie zo gewichtige aangelegenheid wel de nodige opzettelijke aandacht gegeven.

Natuurlijk zouden ook over allerlei details vragen te stellen of opmerkingen te maken zijn. O.i. is in Dt. 8:3 het mannawonder niet ,,ganz ins Spirituelle aufgelöst", maar wordt daar gezegd, dat de mens voor zijn levensonderhoud niet slechts is aangewezen op wat hem langs natuurlijke weg bereikt, maar dat God ook andere wegen bevelen kan, cf. Dt. 29:5. De auteur besluit zijn bespreking van het kronistische geschiedeniswerk met te zeggen, dat de lezer behalve de bedenkingen, die de auteur geuit heeft t.a.v. de Kronist nog menig ander bezwaar hebben kan. ,,Schwer wiegt vor allem das Versagen gegenüber der Wirklichkeit des Menschen, das ,,Zudecken der Schande der Heiligen". Daarop volgt dan nog een uitspraak, waarmee men eigenlijk niet goed weet wat ermee te beginnen: ,,Man wird sich aber bei alledem immer fragen müssen, ob eine Theologie, die die Existenz Israels vor Jahwe so stark durch den Lobpreis bestimmt sah, sehr weit von dem rechten Weg abgekommen sein konnte" (S. 350f.).

Maar wij bewonderen dit werk in zijn massiviteit om de consequente doordenking van de stof en om zijn werkelijk theologische aanpak.

Voor het gesprek met Israël, al was het alleen maar voor de Kerk om zich met ernst op dit gesprek voor te bereiden, is de theologie van Von Rad waardevol. H. J. Kraus zegt in zijn *Geschichte der Historisch-kritischen Forschung des Alten Testaments*: ,,Die griechisch-germanische Denkzusammenhang des christlichen Abendlandes verkannte die alttestamentlich-jüdische Wurzel. Darum trieb die alttestamentliche Theologie – auch dort, wo sie bewusst ,,theologisch" orientiert war – in ein Denkschema, durch das das Alte Testament vergewaltigt wurde." (S. 386 f.).

Wij bevelen alle theologen, ook hun die zich niet dagelijks met de studie van het O.T. bezighouden, aan van het belangrijke werk van Von Rad studie te maken.

J. SCHONEVELD

VILH. MØLLER-CHRISTENSEN en K. E. JORDT JØRGENSEN, *Dierenleven in de Bijbel*, Bosch en Keuning, Baarn z.j., 192 blz., f 5,40 (Bibliotheek van Boeken bij de Bijbel f 3,60).

Een door registers handig bruikbaar gemaakte, korte beschrijving van de dieren, die in de bijbel voorkomen. De indeling is: zoogdieren, vogels, insekten en spinnen, weekdieren, vissen, kruipende dieren en wormen.

Enkele tekeningen zijn in de tekst opgenomen. De Hebreeuwse, Latijnse en Griekse namen worden in transcriptie vermeld. Een werkje dat door iedere gebruiker gewaardeerd zal worden. Hartelijk aanbevolen.

DE BOER

NIEUWE TESTAMENT

HERMAN RIDDERBOS, *Het verborgen Koninkrijk,* Handleiding tot het Evangelie van Mattheüs. J. H. Kok N.V., Kampen 1958. Geb. f 4,25.

In een korte Verantwoording omschrijft de auteur de bedoeling van deze publikatie. Het boekje, oorspronkelijk verschenen in de serie World Christian Books, die onder auspiciën van The International Missionary Council speciaal ten dienste van de jonge kerken wordt uitgegeven, onder de titel: *Matthew's witness to Jesus Christ,* wil een eenvoudige handleiding zijn voor persoonlijk of gemeenschappelijk bijbelonderzoek (b.v. in bijbelkringen). Het komt mij voor, dat Ridderbos in deze poging uitnemend geslaagd is. Dat geldt zowel van de uitlegging bij de in 48 pericopen verdeelde stof, waarbij vooral aandacht wordt geschonken aan de strekking van het bijbelgedeelte, als van de uiteraard beknopte Inleiding. Men mag dan ook hopen, dat deze, ook uiterlijk zeer verzorgde uitgave in menige bijbelkring zal worden gebruikt: de deelnemers alle in het bezit van het handboekje en de leiding zich voorbereidend met uitvoeriger commentaar, b.v. de beide delen uit de *Korte Verklaring* en *De komst van het Koninkrijk* van dezelfde schrijver.

G. SEVENSTER

W. J. KOOIMAN, *Luther en de bijbel.* Bosch en Keuning N.V., Baarn, z.j. (1958), 201 blz., f 5,40.

Dit boek van Kooiman heeft mij wel bijzonder geboeid. Het is populair geschreven in die zin, dat het betoog ook door de ontwikkelde lezer gevolgd kan worden (de citaten worden vertaald), maar berust op uitgebreide kennis van Luthers geschriften en van alle voor dit onderwerp belangrijke literatuur. Uit de studie valt in allerlei opzicht veel over Luther te leren. Van bijzonder belang leek mij echter hetgeen wij te horen krijgen over Luthers vertalen van de bijbel: de beginselen, waardoor hij zich heeft laten leiden, de medewerkers in de verschillende stadia van vertalen en later van bijvijlen, zijn gebruik van de vertaling van Erasmus en de Vulgaat, de vraag, in hoeverre Luther heeft aangeknoopt bij reeds bestaande. Duitse vertalingen en pericopenboeken, zijn kennis van het Hebreeuws en het Grieks en tal van andere problemen in verband met dit geniale werk. – Verder interesseert ons natuurlijk wat gezegd wordt over de bekende kritiek van Luther op verschillende bijbelboeken. Hier wordt o.a. geheel aannemelijk gemaakt, dat de veelal gehuldigde opvatting, dat Luther later het meeste van deze kritiek zou hebben teruggenomen, onjuist is. Trouwens, ook ten aanzien van ander „misverstand" vindt men hier verhelderende uiteenzettingen. Ik denk daarbij vooral aan hetgeen wordt opgemerkt over Luthers exegese. Deze wijkt zeker in menig opzicht af van de in de Middeleeuwen gebruikelijke, maar dat van histo-

risch-kritische exegese in de moderne zin van de terminologie noch in de vroegere, noch in de latere periode sprake is, wordt hier zonder meer duidelijk. In verband met een en ander is ook belangrijk wat wordt meegedeeld over Luthers opvattingen inzake de verhouding van het Oude en het Nieuwe Testament. Duidelijk is, dat Luther de bijbel christologisch interpreteert. Het evangelie is de sleutel, die het O.T. opent (blz. 178–179). In het college van de laatste tien jaren van zijn leven over Genesis worden ook de aartsvaders tot getuigen van het evangelie (blz. 163). Op verborgen wijze is reeds de gehele waarheid, die in het N.T. wordt verkondigd, in het O.T. aanwezig (blz. 178). Naast dit alles, waarop uiteraard veel accent wordt gelegd, zou nog allerlei te noemen zijn, b.v. interessante uiteenzettingen over Luthers ontwikkeling en, in verband daarmee, over het probleem, of en in hoeverre de theologie van de oudere Luther belangrijk verschilt van die van de jonge Luther, over de manier, waarop deze docent in de bijbelse theologie college gaf en zoveel meer. Maar velen van de lezers van dit tijdschrift hebben dit boek waarschijnlijk reeds gelezen en de overigen moeten het doen. G. S.

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

A. M. Hugo, *Calvijn en Seneca: Een inleidende studie van Calvijns Commentaar op Seneca, „De Clementia"*, anno 1532, J. B. Wolters, Groningen 1957. Pp. xvi, 243. f. 11,90.

The author's title says that this book is an introductory study of its subject, which implies that another is to follow. At Utrecht it is no secret that Dr. Hugo is hard at work on a second volume. If the promise of the present work is fulfilled, the second should be indeed satisfying. It is striking that within two decades two Dutch scholars have made a philological study of Calvin: Dr. Hugo in the present work, and Dr. A Veerman in 1943. (*De stijl van Calvijn*, Dissertatie, V.U.) Both men have been grounded in the classical languages under eminent masters, Veerman at the Free University and Hugo at the University of Utrecht. I have a special reason for praising the workmanship of these younger men, for whatever merits my own dissertation, *John Calvin: A Study in French Humanism* (1931), may possess, classical expertness is not one of them. Speaking now only of Dr. Hugo's studyof Calvin's *Commentary on Seneca's De Clementia*, it can be said that he gives unstinted recognition to those who earlier sweated in this arena, including G. Beyerhaus and J. Bohatec.

The aim of the author is twofold. In the first place, he seeks to bare what moved young Calvin to write the *Seneca Commentary*. Hugo is not the first to do this, but he is the first to probe the matter so searchingly as is done here. In the second place, he proposes to make a thorough philological study of Calvin's book. The main burden of this will be taken up in Hugo's second volume. How very proper this ambition is will be clear if we bear in mind that Calvin's work on Seneca was meant to show the humanistic world his competence as a philologian. Its excellence doubtless came in part from his feeling that, so to say, Erasmus und Budé were looking over his shoulders. Hugo speaks of the book as something of a

literary event, which would make it somewhat ironical that nobody has till now proposed to deal with it as literature.

On the whole, Dr. Hugo's psychological approach or analysis of motives is well done. While he tells much that has been told before, it is done with a freshness that comes from a careful and sometimes imaginative look at the textual sources. Thus the young Calvin of the *Seneca Commentaries* becomes a mirror, so to say, of French humanism of the 1520's and early 1530's. The effort to delineate the French character of this humanism is admirable. If it looks partly like Italian and German humanism, it is refracted in a French prism. The massive figure of Budé sets the tone, and the scholars of the Lecteurs Royaux maintain it during his closing decade. Marguerite De Valois and, in sometimes uncertain yet sometimes very significant ways, her brother Francis I save humanism from the unkinder fate it met in Spain. Due attention is given to the importance of Alciati as the man who excited a strong devotion to classical letters in Calvin. That Francis I invited this jurist to lecture in France is part of the growing Italo-Gallism which helped to mark French humanism. (Later it affected French politics, which it is well to mention in the interest of perspective.) As to the writing of the *Seneca Commentaries* as such, it strikes me that Dr. Hugo has made an original contribution in showing that it was something of an Herculean labor. It was in its kind a first, that is, no complete commentary had ever before been written on any work of Seneca. While using Erasmus' text of 1528 he collated it with a text or texts unknown to us and thus established a text which is marked by a shrewdness in emendation which Erasmus might have praised. The comments reveal an erudition in practically every field of humanistic learning. Hugo's correct assessment of the task as large and difficult gives a fresh clarity to the question of Calvin's motives.

The search for an answer leads to exploring the nature of French humanism more particularly. The author finds that it is marked by the same philological concern common to humanism elsewhere. Too, like humanists in other countries, the French strive after encyclopedic mastery of the content of the classics as a body of authoritative knowledge in all fields. Finally, French humanists are Christian. It is shown that the Calvin of the *Seneca Commentaries* is in accord with the humanism of his countrymen in all these three respects. Hugo's defense of French humanism as Christian deserves commendation. It is a matter of some importance to be well-informed here. Certain reputable ecclesiastical scholars (Roman Catholic and Protestant) believed and to an extent still believe that as a class the Renaissance humanists were unchristian. Such an estimate does not come from a proper inductive study of humanist biography; in fact, there has been no beginning made of a comprehensive study of the lives and works of humanists with a view to assessing them from the point of view of religion. Dr. Hugo has indeed approached this question inductively so far as concerns the French humanists of Calvin's early period. Making use of Rabelais scholarship and of his own reading of Rabelais he shows that no unqualified indictment of even this great satirist as unchristian can be sustained.

Calvin undertook his large and hard task with a will. This being so, the author assumes that Calvin felt confident of its compatilibity with his religion, but that this confidence did not come about without struggle. The evidence for this is largely circumstantial. Yet I feel that the author is thrusting in the right direction. The confrontation of Christians with classical literature was as old as the church itself, and with every revival of that literature the same question of compatibility was raised. During the great age of scholasticism it had pertained especially to the recovery of Aristotle's major works. And as in the age of the Fathers so in the medieval period the victory lay on the side of compatibility. Petrarch, the father of humanism, faced a like issue. The general favor of Augustine with humanists – from Petrarch down – strongly suggests the persistence of the issue. One can easily agree with Dr. Hugo when he argues to Calvin's preoccupation with this question from his (presumed but almost certain) familiarity with Budé who with all his great expertness in the classical literature saw in it so much that is dangerous to the faith as to cause him considerable uneasiness. (We are fortunate here in having the studies of Bohatec on Calvin and Budé.) Indeed, the sharpness of Calvin's later thinking on this question may owe something to anxieties such as troubled Budé. In the great ,,common grace'' passages in Book II, ch. II, 13–15 of the *Institutes* Calvin gives a *religious* reason for a grateful study of the classics: ingratitude for them would be holding the Holy Spirit in contempt! This is a magnificent advance. Yet it drags the ball and chain of a Budé-like anxiety which is to be seen in Calvin's classing humanism (and *all* ,,natural'' good works) as terrestrial, while things terrestrial have no true connection with celestial things. There is a touch of monophysite metaphysics back of this. But this was not uncommon among humanists, not to say theologians, of this era. The unsatisfactory aspect of Calvin's view he owes to his time; to his genius belongs the progress made within its limitations.

Dr. Hugo throws a bright spotlight on two motives for writing the commentaries. The first was to respond to Erasmus' invitation to others ,,doctior, felicior, et ociosior'' to explicate Seneca. No humanist had accepted this invitation, which could have implied that he had (among other things) more learning than Erasmus. Calvin's acceptance could therefore be considered a bold act. The discussion of this is very interesting. The second motive was that by undertaking so difficult a labor Calvin postponed a full facing of the ,,Protestant'' question. The evidence is circumstancial, but it is persuasive. In any case, it would fit Calvin's later utterances about the reasons for the tardiness of his conversion to Protestantism. If we assume a prolonged prior anxiety, Calvin's description of the conversion as ,,sudden'' must be taken to mean the final act of decision. This would seem to comport with what we know of his character.

Dr. Hugo has (on page vii) revised a conclusion (p. 95) about the popularity of Seneca in the early 16th century. He appears to feel that he has lacked tactfulness (see p. ix) in discussing other scholars. This is a commendable confession, but I would not want him to lose his directness of statement.

This good study of Calvin the humanist would have been enriched had it been put in a wider setting of Renaissance humanism. To say this is to suggest that a classicist dealing with neo-Latin literature should be as good a Renaissancist as he is a classicist. This is an ideal, of course.[1]) Yet it can be approximated. Thus Dr. Hugo's select bibliography would have been stronger by including authors representing a broader scope of interests. I suggest: W. F. Ferguson who has studied the Renaissance in historical thought; the late E. Cassirer who has opened up so much of the history of philosophy of the period; P. O. Kristeller, eminent historian of ideas and bibliographer of Renaissance sources; J. T. McNeill, a lifelong Calvin scholar, who also is the editor of the new translation of the *Institutes*. Italian scholarship has been taking a new hard look at our period, especially Eugenio Carin for humanism and Delio Cantimore for the Reformation; much of it is grist to the mill of scholarship in humanism and the Reformation in Northern Europe. The Alps are not as high as some historians have thought.

I regard this present book as a significant event in Calvin scholarship. May the second volume be not too long delayed.

University of Oregon QUIRINUS BREEN

M. D. CHENU, O.P., *La Théologie comme science*, 3me ed., J. Vrin, Paris, 1957, 111 blz.

De voormalige *magister regens* van Saulchoir heeft dit werk, in de *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* verschenen, (tweede uitgave in 1942) nu herzien en uitgebreid weer het licht doen zien. De hoofdthese is dezelfde gebleven: de overgang van de *sacra doctrina* van de twaalfde eeuw naar de theologische wetenschap van later eeuwen is te danken aan de aristotelische epistemologie zoals zij vooral door Thomas van Aquino is aangewend. Het te bestuderen gedeelte van de Heilige Schrift wordt het principe waarvanuit men denkt, een denken dat aan de zelfde eisen en wetten moet voldoen als wanneer men bioloog of astronoom ware. Indien men bedenkt hoe heftig de augustiniaanse reactie hiertegen is geweest met name door Kilwardby en Rigaud dan is het duidelijk dat het hier gaat om een wel zeer bijzondere verbreding van de anselmiaanse formule: *fides quaerens intellectum*.

Het eerste hoofdstuk bespreekt „le passage progressif de la dialectique à la science". De aristotelische renaissance van de dertiende eeuw brengt evenals de renaissance van de zestiende eeuw een naturalisme en humanisme met zich mee, dat niet meer alleen geïnteresseerd is in de bijbelse tekst, maar ook de wereld daar buiten wil verstaan. In de hoofdstukken II, III en IV worden de reacties op deze ontwikkeling besproken met name in de oudfranciscaanse school. Hoofdstuk V behandelt de oplossing van Thomas in zijn commentaar *In Boetium de Trinitate* q2, a2, ad 5 en in zijn Summa I q1, a2 waar het gaat om de klassieke vraag *utrum sacra doctrina sit scientia*. Thomas vindt de oplossing voor de spanning tussen geloof en wetenschap niet in de augustiniaanse *intellectus fidei*, welke

[1] I need scarcely add that the reverse is also true: a neo-Latin scholar should be as good a classicist.

door Chenu als dualistisch en onbruikbaar wordt afgewezen (hoofdstuk VI), maar in de *subalternatio* van de theologie aan de goddelijke kennis, precies zoals de arts afhankelijk is van de fysicus en diens resultaten als uitgangspunt neemt en „gelooft" zo kiest de theologie haar uitgangspunt in de geopenbaarde waarheden, zonder dat dit haar wetenschappelijkheid schaadt. Op deze wijze worden dus de *articuli fidei* met *principia* op één niveau geplaatst zonder dat Thomas als voorvechter van een „Konklusionstheologie" (J. Beumer) wordt getekend, waartegen de nouvelle théologie zich zo heftig heeft verzet.

Dit onderstreept Chenu nog eens als hij in zijn slothoofdstuk wijst op een samengaan in de dertiende eeuw van „evangélisme et renaissance": de kenleer van Aristoteles werd door de theologie geassimileerd in een periode die getekend en bepaald was door de heropleving van het armoedeideaal en een algemeen religieus reveil. H. A. OBERMAN

J. v. POLLET, O.P., *Martin Bucer. Etudes sur la correspondance*, I, Presses universitaires de France, Paris 1958, 356 p.

Van de buitengewoon omvangrijke correspondentie van Martin Bucer – ongeveer 4000 bewaard gebleven brieven – is nog maar een klein gedeelte, verspreid over verschillende uitgaven, in druk verschenen. Gelukkig wordt thans een complete editie van Bucers correspondentie voorbereid. Hoe belangrijk die zal zijn, toont ons reeds de bovenvermelde collectie brieven, door de samensteller met zorg uitgekozen en van aantekeningen voorzien. De handschriften vond hij voor het grootste deel in de archieven te Straatsburg en te Zürich, maar ook die van Cambridge, Oxford, Hannover, Göttingen en Hamburg leverden enkele waardevolle stukken.

De 47 hier bijeengebrachte documenten – correspondenten zijn o.m. Bucer, Melanchthon, Luther, Hardenberg, a Lasco – hebben betrekking op problemen, waarmee de reformatie in die dagen te worstelen had en waarin Bucer een levendig aandeel nam: de avondmaalscontroverse en de pogingen om eenheid tussen luthersen en zwinglianen tot stand te brengen, het Schmalkaldisch verbond en het conflict met Karel V, de zgn. Keulse reformatie, de vragen omtrent sacrament en ordinatie in de anglicaanse kerk. Wie de grote kerk- en dogmenhistorische vraagstukken der reformatie uit de eerste hand wil bestuderen – de beste en tevens de aantrekkelijkste methode – vindt in deze verzameling kostbaar materiaal. Registers vergemakkelijken het gebruik en enige goede facsimile's geven een indruk van het slecht leesbare handschrift van Bucer.

W. F. DANKBAAR

JOHN NORTON, *The Answer to the whole set of questions of the celebrated Mr. William Apollonius, pastor of the Church of Middelburg, looking toward the resolution of certain controversies concerning church government now being agitated in England* [1648], translated from the Latin by DOUGLAS HORTON, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 1958, 196 p.

Ten behoeve van de Westminster-synode (1644) en ter weerlegging van

de daar aanwezige independentistische minderheid schreef ds. Apollonius te Middelburg, kennelijk op verzoek van enige Engelse vrienden en in opdracht van de classis Walcheren een *Consideratio* (1644). Het antwoord hierop kwam uit Nieuw-Engeland, waar John Norton, predikant van de gemeente te Ipswich, in 1648 schreef: *Responsio ad totam quaestionum syllogen a... Giulielmo Apollonio... propositam*, etc. Het is niet alleen het eerste Latijnse geschrift dat in Amerika geschreven is, maar het is ook een klassiek document van het congregationalisme. Spoedig na zijn verschijning werd het met het lot bedeeld, meer geprezen dan gelezen te zijn. Daarom is het goed, dat het thans door een nieuwe uitgave in Engelse vertaling aan de vergetelheid is ontrukt. De 17de eeuwse schrijver, die blijkens zijn vele aanhalingen op de hoogte is van de theologische literatuur der kerkvaders en van zijn eigen tijd, behandelt de congregationalistische kerkopvatting op een wijze, die thans nog kenmerkend is voor dit type van protestantisme. Enkele uitspraken volgen hier om aan te tonen dat het boekje waard is gekend te worden door hen die zich met het congregationalisme, maar ook door hen die zich met de ecclesiologische problematiek in het algemeen bezighouden: All and only those candidates who walk externally faithful to the church and who walk orderly are proper material for the visible church and therefore to be admitted. – Every baptized person is not a member of the church. – The church was instituted originally through the method of the covenant. – The visible church is any particular congregation which gathers for the worship of God in one place. – Christian communion is to be cherished with all Christians whether members of churches or non-members, common church communion with all churches and church members, and church communion proper only with members of the same church. – The apostles had successors in time but not in gifts. – The Christian churches are neither a monarchy, an aristocracy nor a democracy but a theocracy or, if you will a Christocracy. – Synods and classes rule by wisdom and not by authority, not juridically. – Though it must always be firmly held... that the purer among true churches must always be chosen when available, the faithful man may yet lawfully join in the communion of a church in which it is not possible to enjoy all the ordinances of God, whether the lack of them is blameworthy or not. W. F. D.

Archiv für Reformationsgeschichte, Jhrg. 49, C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh, 1958, Heft 1/2.

Deze dubbele aflevering verdient bijzondere vermelding omdat zij als „Festschrift" is opgedragen aan Gerhard Ritter, hoogleraar in de geschiedenis te Freiburg, ter gelegenheid van diens 70ste verjaardag. Ritter heeft inzonderheid naam gemaakt door zijn *Studien zur Spätscholastik*, zijn biografie van Luther en zijn *Machtstaat und Utopie*. Hoewel hij zich ook op het gebied der nieuwste geschiedenis heeft bewogen, is zijn verdienste voor de reformatie-geschiedenis zo groot, dat een hulde in dit *Archiv* volkomen op haar plaats is. Wij moeten volstaan met vermelding van de artikelen, van de hand van een internationaal gezelschap van geleerden.

G. Rupp, Word and Spirit in the First Years of the Reformation.

H. Bornkamm, Luthers Lehre von den zwei Reichen. H. J. Grimm, The Human Element in Luther's Sermons. E. G. Schwiebert, New Groups and Ideas at the University of Wittenberg. I. Hösz, Spalatins Traktat „De sacramento venerabile". W. Maurer, Melanchthons Anteil am Streit zwischen Luther und Erasmus. C. Bauer, Melanchthons Wirtschaftsethik. P. Rassow, Karls V. Tochter Maria als Eventual-Erbin der spanischen Reiche. E. Staehelin, Ein Wandgemälde des Rathauses in Basel. E. W. Zeeden, Das Bild Luthers in den Briefen Calvins. R. Nürnberger, Calvin und Servet. E. G. Léonard, La confession de foi Brésilienne 1557. S. Kot, Das Taufertum in Wilna 1563–'66. E. Hassinger, Wirtschaftliche Motive und Argumente für rel. Duldsamkeit im 16. und 17. Jh. D. Cantimori, Su M. A. De Dominis. G. Franz, Glaube und Recht im politischen Denken Ferdinands II. C. Hinrichs, Pietismus und Militarismus im alten Preuszen. W. F. D.

N. K. van den Akker, *Beknopte Geschiedenis van het Christendom*, 5de druk (naar het gelijknamige werk van dr. E. L. Smit), A. Voorhoeve, Den Haag–Bussum, z.j. [1958], 321 blz., f 8,75.

Dat dit kerkhistorische leerboek voor het middelbaar onderwijs gewaardeerd en druk gebruikt wordt, bewijst deze nieuwe druk. Door zijn zaakkundige voorlichting, overzichtelijkheid en smaakvolle uitvoering verdient het dat ook ten volle. Het is tot op de jongste tijd bijgewerkt. Een paar opmerkingen over deze laatste aanvullingen, die wellicht dienst kunnen doen bij een volgende druk, welke wij het boek gaarne toewensen: blz. 267, regel 1, lees: haar eigen leven. Van „Humani generis" moet gezegd worden, dat deze encycliek de rooms-katholieke theologie vastlegt op het thomistische stelsel (269). Men kan niet zeggen dat in de Doopsgezinde Broederschap alle dogmatiek totaal ontbreekt, slechts dat zij geen dogmatische binding kent (280). Wat op blz. 287 staat over het zendingsbewustzijn in de Herv. Kerk behoort te worden aangevuld met de overname van de arbeid der Zendingscorporaties te Oegstgeest door de Herv. Kerk in 1951. Het secretariaat van de Intern. Zendingsraad is niet in Genève, maar in Londen en New York gevestigd (294). W. F. D.

DOGMATIEK

Prof. dr. G. C. Berkouwer, *De verkiezing Gods*, in de reeks „Dogmatische Studiën", J. H. Kok N.V., Kampen, 1955, 414 blz., f 11,75.

De regelmatigheid, waarmede deze reeks voortgaat te verschijnen, wijst niet alleen op de werkkracht van de schrijver, maar ook op belangstelling in ruime kring. Dit is verheugend, doch niet verwonderlijk. De heldere schrijftrant, de bespreking van veel literatuur, de overzichtelijke indeling, zij moedigen aan tot lezen.

De indeling. Goed-calvinistisch begint het met hoofdstuk I over „De grens der bezinning." Vervolgens II: „Dogmahistorisch perspectief."

Dan worden de problemen gesteld en behandeld: III: ,,Verkiezing en willekeur." IV: ,,Verkiezing en verborgenheid." V: ,,Verkiezing in Christus." VI: ,,Verkiezing en verwerping." VII: ,,Verkiezing en prediking." VIII. ,,Supra- en infralapsarisme." IX: ,,Verkiezing en heilszekerheid." X: ,,Het grote misverstand."

Hier en daar ontkomt men niet aan de indruk, dat het boek in iets te grote haast geschreven is. Op blz. 101 wordt gesproken over ,,Paulus' woord: Wie Ik genadig ben, die ben Ik genadig", met verwijzing naar Rom. 9:15 (evenzo blz. 105), zonder enige aanduiding dat Paulus daar het woord des Heren tot Mozes uit Ex. 33:19 citeert. Op blz. 224 wordt Ps. 73 van Asaf op naam van David gezet. En zowel op blz. 385 als op blz. 390 wordt Matth. 3:9 geciteerd als een woord, gesproken ,,door Christus zelf", hoewel Johannes de Doper daar aan het woord is.

De schrijftrant is helder en over het algemeen goed te volgen, ook voor niet-academisch-gevormden. Nog beter leesbaar zou het boek echter voor velen worden, als het woord ,,ekloge" na verklaring overal vertaald was met ,,verkiezing", en b.v. ,,causa" (blz. 218vv.) door ,,oorzaak". Ik zeg dit niet uit een kleinzielige lust tot vitterij, maar juist omdat de boeken van Berkouwer m.i. zo uitermate geschikt zijn om heel de belangstellende gemeente te doen meeleven in de theologische discussie. De afstand tussen theologie en gemeente is dikwijls zó groot geweest, dat er tot beider schade nauwelijks nog een ,,ontmoetingspunt" was. Van Berkouwers boeken zal niemand dit kunnen zeggen. Daarom hoop ik, dat zijn aandacht nog iets meer gericht zal worden op een woordkeus, waardoor zijn werk voor nòg ruimer gebied vrucht kan dragen.

Mij persoonlijk hebben het meest geboeid de hoofdstukken V (het centrale punt!), VII en IX. Het is verheugend, dat hij een uitvoerig hoofdstuk heeft gewijd aan ,,Verkiezing en heilszekerheid", wat voor de hand ligt, ,,wanneer we zien, dat overal, waar de leer der verkiezing ter sprake komt, ook direct en onvermijdelijk de vraag van de *zekerheid des heils* als een schaduw volgt" (blz. 6).

Zeer verhelderend met betrekking tot de reformatorische visie op de verkiezing Gods is hoofdstuk IV, met name waar de schrijver wijst op Jezus Christus als ,,de spiegel der verkiezing" bij Calvijn, Inst. III, 24, 5 (blz. 116vv.) en als ,,het boek des levens" bij de Luthersen (blz. 122v.). Het gáát om de *openbaring* der verkiezing: alleen deze kan pastorale troost brengen in de gemeente.

Met grote belangstelling las ik in hoofdstuk IX de bespreking van de wisselende waardering der ,,nadere Reformatie" (blz. 345vv.). Daarbij zou ik gaarne de volgende opmerking plaatsen.

M.i. zet de Nadere Reformatie al heel spoedig na de Reformatie in. De neerslag van de belijdenis der Reformatie vinden we, althans voorzover het onze Kerk aangaat, in de Nederlandse Geloofsbelijdenis en de Heidelbergse Catechismus – die der Nadere Reformatie in de Dordtse Leerregels en, zou ik willen zeggen, in de Kanttekeningen der Staten-Vertaling.

In de beoordeling en waardering van de Dortse Leerregels wordt telkens de fout begaan, dat men deze op zichzèlf beschouwt, en dan een tegen-

stelling ziet tussen onze eerste twee „formulieren van enigheid" en het derde, en in het laatste ziet een afbuiging van de oorspronkelijke Reformatie. Berkouwer signaleert ditzelfde euvel t.a.v. de waardering van Reformatie en Nadere Reformatie (blz. 345vv.).

Men moest eindelijk toch eens aandacht schenken aan de oorspronkelijke benaming van de Canones van Dordt. In de 17e eeuw worden zij geciteerd onder de benaming: „Naerder Synodale Verclaringhe", niet als „Leerregels tegen de Remonstranten". Het gáát daar niet alleen tegen de Remonstranten. De inhoud van de vijf Leerregels zouden we kunnen typeren door te zeggen: de strijd ging over verkiezing en wedergeboorte. De dwaalleraars beweerden niet, dat hun inzichten dezelfde waren als van Ned. Geloofsbelijdenis en Heidelb. Catech., maar dat ze daarmee niet in strijd waren. Daarom heeft de Synode van Dordrecht een „Nadere Verklaring" gegeven op het punt van verkiezing en wedergeboorte. „Nadere Verklaring" – waarvàn? Van Geloofsbelijdenis en Catechismus, die zich hieromtrent niet uitvoerig uitspreken, daar het „conflict met Rome" op een ànder punt lag. Tegenover Rome had de Reformatie gehandhaafd de leer van de zekerheid des geloofs, die door het Concilie van Trente vervloekt werd. Na 1563 was de beslissing in het conflict Rome-Reformatie definitief gevallen, doch was de worsteling om de zekerheid des geloofs uiteraard niet ten einde. Ook de remonstranten trokken haar in twijfel, en niet zij alléén: tot in ònze dagen wordt deze strijd gestreden, óók in het kamp van hen, die willens of onwillens erfgenamen zijn van 1618/1619. Doch voortdurend worden de dingen scheef getrokken, doordat men niet de Leerregels leest tegen de achtergrond van Geloofsbelijdenis en Catechismus *èn als een „Nadere Verklaring" daarvan*, met name met betrekking tot uitverkiezing en wedergeboorte als Gòds werk, dat alleen kan bieden het vaste fundament van de zekerheid des heils. Men wilde geen afbuiging, geen ondermijning van „De Vaste Grondt", zoals reeds Olevianus zijn verklaring der Apostolische Geloofsbelijdenis had genoemd!

Welnu, zoals de Dordtse Leerregels alleen recht te verstaan zijn als nadere verklaring van de Belijdenis en Catechismus der Reformatie, zo kan de Nadere Reformatie alleen recht verstaan worden in haar bedoelingen, als zij gezien wordt als een nadere uitwerking en beleving van de Reformatie der Kerk.

Ziet men dit in, dan gaan we akkoord, als Berkouwer (blz. 346) zegt: „We hebben voor het zuivere inzicht op het heil niet alleen het Christologische, maar ook het *pneumatologische* gezichtspunt nodig en dan niet het minst in verband met de zekerheidsvraag." Daarmede is echter, zoals ook Berkouwer zal erkennen, niet gezegd, dat men in Dordrecht 1618/19 het Christologische-, of dat de belijdenis der Reformatie het pneumatologische gezichtspunt heeft verwaarloosd. Wel blijf ik handhaven, wat ik in mijn dissertatie over „Christus, de Middelaar, bij Calvijn" heb betoogd, dat het pneumatologische in geen enkel opzicht in mindering gebracht mag worden op het Christologische. Gods Geest werkt de zekerheid des heils in de weg van verkiezing en wedergeboorte op zijn *verborgen* wijze, doch wijst ons „de vaste grond", waar zijn werk in Jezus Christus *open-*

baar wordt! Wij kennen de enige waarachtige God, Vader, Zoon en Heilige Geest, alléén in het aangezicht van Jezus Christus.

Ik hoop dat Berkouwer bij een ev. volgende uitgave aan dit waardevolle boek op dit punt nog nader zal ingaan. H. SCHROTEN

ETHIEK

G. BRILLENBURG WURTH, *De straf*. Haar ethisch en psychologisch aspect. J. H. Kok N.V., Kampen 1956, 81 blz., f 3,25.

In een studie van niet te grote omvang maar van zeer rijke inhoud gaf prof. Brillenburg Wurth als ethicus zijn denkbeelden over de straf. Het was zeer wenselijk, dat een theoloog zich ter dege verdiepte in deze zozeer in het praktische leven ingrijpende materie. Juist op dit terrein leeft men zo vaak van gedachteloos aanvaarde traditie. En het is ook hier weer, dat een drang tot herbezinning is uitgegaan van psychologische en psychiatrische kant. Zonder terdege te luisteren naar de van deze zijde gedane waarnemingen kan de ethiek niet verder komen. Zowel wanneer deze zich bezighoudt met de straffende instanties als met de objecten der rechtspraak dient zij rekening te houden met name met de diepte-psychologische benadering van de straffende en de gestrafte mens. Rechter, advocaat, zielzorger en reclasseerder zijn er ten nauwste in betrokken.

Terecht ziet dr. Wurth in Nietzsche een der eersten, die door het probleem van het strafrecht ten diepste bewogen zijn geweest. Met zijn grote belezenheid kan de schrijver voortreffelijke samenvattingen geven van de inzichten van Freud, Flugel, Reinwald e.a.. Sadistische en masochistische elementen worden, ook in hun samenhang, herkend. De belangrijke initiatieven van dr. H. v. d. Hoeven en prof. P. A. H. Baan komen met grote waardering ter sprake.

De schrijver, erkennende de grote betekenis van de vernieuwers op strafrechtelijk en criminologisch gebied, laat niet na zijn theologische waarschuwingen te doen horen. Hij tracht het bijbelse strafbegrip op het spoor te komen en doet ernstige pogingen om aan het psychologisch relativisme te ontkomen. Dat hij daarbij wel eens wat gemakkelijk synthetische conclusies bereikt, waar de inzichten elkaar moeten bestrijden, volgt uit zijn irenisch streven om aan ieder wat te ontlenen. Tot een krachtig getuigenis of vurig pleidooi komt het nergens. Daardoor blijft de schrijver, die zo graag met zijn voorlichting helpen wil, menigmaal te ver van de werkelijkheid verwijderd. Het betoog springt nergens in, het is in zijn veelzijdigheid moeilijk grijpbaar. Het blijft overwegend op een afstand, en erkent telkens wel, dat er iets niet klopt, „maar we moeten toch niet vergeten dat"; „er zijn er, die beweren, maar"; „ongetwijfeld moeten we erkennen, maar er is een gevaar, dat we te eenzijdig zouden", enz. Dat is jammer. Want daardoor vrees ik, dat het boekje weinig uitwerking heeft. Niemand, die er niet veel uit leren kan. Maar er gaat weinig impuls van uit. Het is te idealiserend. De schrijver heeft ontzaglijk veel gelezen, herkend, gezien en beschreven, hij kan de gevaarlijke tendenties in de rechtspraak noemen en is niet blind voor wat in de ge-

straften kan omgaan, maar het is of hij de pijnlijke spanning tussen de goddelijke gerechtigheid en de aardse rechtsbedeling, als het erop aankomt, niet meer laat gelden. Ik denk aan een zin als: ,,wie in ootmoed onder Gods vonnis heeft gebogen zal ook in ootmoed het vonnis van de aardse rechter kunnen aanhoren en de op grond daarvan opgelegde straf kunnen en willen accepteren" (p. 80).

Niettemin achten wij het een daad van verdienste om de vragen van straf en vergelding zo aan de orde te stellen als de schrijver deed. Over *verzoening* en *vergeving* wordt helaas minder bevrijdends gezegd dan over *berouw*. Men kan dankbaar zijn, dat Scheler's inzichten ten deze werden gehonoreerd. Maar als het juist is, dat in het berouw de mens zich van zijn verleden bevrijden kan, dan mag er ook niet zo gemakkelijk over de ,,celpsychose" worden heengepraat. Als de vorm der straf zelf de mogelijkheid om tot dat berouw te komen, vernietigt, dan moet er andere taal worden gesproken dan welke de schrijver bezigt.

Hij moet kiezen of verliezen. E. L. Smelik

ZENDINGSWETENSCHAP

O. G. Myklebust, *The Study of Missions in Theological Education*. Vol. 2, 1910–1950 (Studies of the Egede Institute 7). Forlaget Land og Kirke, Oslo 1957. 413 p. N.Kr. 29,50.

Het eerste deel van dit belangrijke werk werd in de aflevering van augustus 1957 van dit tijdschrift besproken. In dat deel werd op grond van een uitgebreid historisch onderzoek de opkomst van de zendingswetenschap in de theologie en de wisselvallige geschiedenis van het streven, haar een plaats in de theologische opleiding te geven van de zestiende eeuw tot 1910 behandeld. In dit tweede deel wordt het verhaal voortgezet tot op 1950.

Het jaar 1910 is niet willekeurig als grensbepaling gekozen: het is het jaar van de wereldzendingsconferentie te Edinburgh, die het begin van een nieuwe era in de wereldzending markeert. Dit tweede deel bevat drie uitvoerige hoofdstukken: het 6e ,,The Process of Expansion 1910–1945"; het 7e ,,The Mid-Twentieth Century Scene: A Survey"; het 8e ,,Some Significant Conclusions". Het 6e en het 7e hoofdstuk beginnen met interessante overzichten over ,,The Background", waarna de ontwikkelingen met betrekking tot het onderwerp van de studie in de U.S.A., in Groot-Brittannië en Ierland, en op het Europese vasteland worden geschetst.

In het ,,verhaal" zijn de uitkomsten van enquêtes naar de plaats der zending in de programma's der theologische opleidingsinstituten in de U.S.A. en in Groot-Brittannië opgenomen. De gehele opzet der predikantsopleiding in deze beide landen wordt daarbij in het licht gesteld. Over belangrijke instituten als ,,The Missionary Research Library" te New York, ,,Hartford Seminary Foundation", de ,,Selly Oak Colleges" te Birmingham enz. worden inlichtingen gegeven. Naast de opkomst der zendingswetenschap wordt die der godsdienstwetenschap behandeld. Niet het minst belangrijk zijn in dit boek de gedeelten, die de zendings-

wetenschappelijke (en in verband daarmee: godsdienstwetenschappelijke) publikaties in de verschillende landen opsommen; de stelling van de schrijver, dat de zendingswetenschap een eigensoortig studieterrein geworden is, ontvangt daardoor een niet geringe versterking.

Toch is het resultaat van de lange ontwikkeling volgens de schrijver nog verre van bevredigend. ,,Apart from the United States of America, up to 1950 the study of Missions had been admitted, not to the temple of theology itself, but only to what may not inappropriately be described as the Court of the Gentiles" (p. 287). Merkwaardig zijn de verschillen tussen de Duitse, de Britse en de Amerikaanse situatie. De Duitsers met hun neiging tot systematisatie hebben de zendingswetenschap als een apart vak erkend en daarin grondig werk geleverd. Van integratie van dit vak in het geheel van de theologische studie is echter geen sprake. In Groot-Brittannië is het juist andersom: men verzet zich hier tegen het instellen van leerstoelen of lectoraten in de zendingswetenschap, omdat alle theologische vakken met een missionair accent onderwezen moeten worden. Er is daar slechts één lectoraat in de zendingswetenschap, nl. in Oxford (p. 224), terwijl in Glasgow aan de leerstoel voor kerkgeschiedenis (John Foster) de uitdrukkelijke opdracht is verbonden, dit vak te behandelen ,,with special reference to Christian Missions" (p. 227). In de Verenigde Staten heeft de zendingswetenschap na 1910 een triomftocht gemaakt. Omstreeks 1950 was het aantal ,,full-time teachers in Missions" daar driemaal zo groot als in de gezamenlijke rest der protestantse wereld (p. 328). Maar tevens wordt daar krachtig gepropageerd, dat alle theologische vakken een missionaire dimensie hebben. Uit de Verenigde Staten stamt ook het nieuwe vak ,,Oecumenica" (p. 65, Princeton) en de verbinding ervan met de zendingswetenschap. ,,Ecumenics is ,,the science of the Church Universal, conceived as a world missionary community"" (p. 65; J. A. Mackay). Indrukwekkend is het te vernemen, hoe zowel in Groot-Brittannië als in de U.S.A. de predikantsopleiding door velen wordt opgevat als opleiding tot dienst in de wereldkerk. Opmerkelijk is voorts, hoe de presbyterianen vooraan staan in deze ontwikkelingen.

In een aanhangsel wordt de situatie in Canada, Zuid-Afrika, Australië en Nieuw-Zeeland geschetst. Een onderzoek naar de situatie in Latijns Amerika, Azië en Afrika is ons nog toegezegd. De Noorse zendingshoogleraar heeft met dit uitgebreide en minutieuze onderzoek en met de heldere uiteenzetting van de resultaten ervan aan theologie, kerk en zending een grote dienst bewezen.

Tenslotte een paar kleine verbeteringen: de Ned. Herv. Kerk heeft in Amsterdam niet één, maar twee kerkelijke hoogleraren (p. 269) en de Zendingsschool te Oegstgeest heet sinds 1947 Zendingshogeschool (p. 272).

E. Jansen Schoonhoven

J. Blauw, *De andere wereld*, deeltje in de Zendingsreeks. J. H. Kok N.V., Kampen 1958; 78 blz., Prijs f 2,50; bij 20 ex. of meer f 2,25.

De inhoud geeft een indruk van het wonder van de twintigste eeuw in zendingsperspectief, waarbij achtereenvolgens de weg van Azië, de hoop

van Afrika en het getuigenis van Latijns-Amerika aan de orde komen. De auteur, secretaris van de Nederlandse Zendingsraad, rechtvaardigt de beperking tot deze gebieden ,,door de niet geheel onaanvechtbare stelling, dat voor de Europese en Noordamerikaanse woongebieden de evangelieverkondiging geen nieuws betekende gedurende de laatste eeuw in die zin, waarin dit geldt voor andere delen van de wereld.'' (blz. 4).

Merkwaardig doet het aan, dat Australisch Nieuw-Guinea in het hoofdstuk over Azië is behandeld (Nederlands Nieuw-Guinea wordt niet behandeld).

De schrijver van het boekje is van mening, dat de huidige wereldsituatie alleen vanuit het evangelie kan worden verstaan, omdat zij door het evangelie is opgeroepen. De verborgenheid van Christus' heerschappij mag volgens hem niet zó zwaar worden geaccentueerd, dat de bereidheid gaat ontbreken de wereld-historische en wereld-veranderende betekenis van de evangelieverkondiging gedurende de laatste eeuw in de drie genoemde gebieden te erkennen. De geboden interpretaties lijken aannemelijk, maar blijven duidingen.

De aanduiding ,,Uitgegeven onder auspiciën van het Zendingscentrum'' behoeft de aanvulling ,,te Baarn''. J. D. PLENTER

J. C. GILHUIS, *Gezicht op de Zending*, Zendingsvraagstukken in kort bestek, J. H. Kok N.V., Kampen 1957, 142 blz., geb. *f* 4,90.

Een populaire bewerking van Bavinck's *Inleiding in de Zendingswetenschap* en van andere recente literatuur, ten dele ook van de hand van de auteur zelf, ten bate van leergangen en kringen. De verdeling in hoofdstukken en vooral de onderverdeling in paragrafen met stellingen als uitgangspunt dienen dit doel zeer. Behalve deze duidelijke indeling moet ook de kwaliteit van het gebodene worden geprezen. Zo nu en dan komen zelfs de bronnen aan het woord. En voor wie verder wil: telkens een literatuurlijst.

Natuurlijk zouden er wel enkele opmerkingen kunnen worden gemaakt. Is Xavier bijv. in China werkzaam geweest (blz. 27)? Hoe is de auteur de reden aan de weet gekomen, waarom God de Turken tot midden in Europa liet oprukken (blz. 19)? Maar over het geheel: geslaagd, met lof voor de uitvoering. J. D. P.

PRAKTISCHE THEOLOGIE

OTTO HAENDLER, *Grundriss der praktischen Theologie*, Sammlung Töpelmann I, 6, 391 Seiten, Berlin 1957, Gzl. DM 26,50.

Van het huidige predikantengeslacht zullen velen met gemengde gevoelens terugdenken aan het leerboek voor de praktische theologie van Achelis, die ons, studenten, onderwees hoe wij straks te preken en te catechiseren hadden, al zullen velen zich afgevraagd hebben wat zij met deze soms overjarige aanwijzingen straks in de praktijk moesten beginnen (een bot mot over het sieraad van de man, de baard, die de predikant dus

zorgvuldig cultiveren zal, is mij het best bij gebleven). Goed historisch materiaal gaf A. overigens wel.

Het jongste handboek voor de praktische theologie van O. Haendler is een duidelijk bewijs, dat het karakter van de PTh thans radicaal gewijzigd is. Van de PTh als ,,Kunstlehre und Technik des Kirchenregiments zum Zwecke der Erhaltung und Vervollkommnung der Kirche'' zoals wij die van Schleiermacher c.s. geërfd hadden, is definitief afscheid genomen. Deze totale koerswijziging was reeds manifest in de *Grundriss* van A. Dedo Müller (Gütersloh 1950). In een bespreking van dit boek betoogde Haendler indertijd (*Theol. Lit. Zeitung* 1954, Sp. 665ff.) met klem, dat i.v.m. de *anders* geworden wereld waar nodig ingrijpende structuurveranderingen in het kerkelijke leven dienen te worden aangebracht. Immers, ,,Kirche und Welt haben grundsätzlich und praktisch keine festliegenden Voraussetzungen oder Teilvoraussetzungen für ihre gegenseitigeBeziehung mehr. Von beiden Seiten ist praktisch und grundsätzlich jede Möglichkeit der Beziehung offen.'' Door deze crisis verandert z.i. ook de PTh van karakter: i.p.v. een verzameling technische kunstregels voor de praktijk van het ambtelijke handelen in de kerk wordt de PTh *Strukturtheologie der gegenwärtigen Kirche*. Haendlers *Grundriss* van 1957 is een grootscheepse poging dit gezichtspunt consequent recht te doen.

Hij betoogt, dat de PTh geen ,,theorie van de praktijk'' heeft te geven, niet leert ,,wie man es macht'' (daarvoor zijn veeleer seminarium en vicariaat), maar: ,,Man lernt das Wesen und die Lebensgesetze der Kirche verstehen, an der man verantwortlich mitarbeitet und in der man steht und lebt. *Vor dem ,,Wie'' steht das ,,Wo''*'' (S. 13). Om deze structuur van de kerk in de moderne samenleving te verstaan is ,,sowohl räumlich wie zeitlich der perspektivische Blick'' nodig. Dit betekent ,,*räumlich*: nicht nur den Vordergrund sehen, der ins Auge fällt, sondern ebenso, was dahinter est..., *zeitlich*: die Kirche der Gegenwart nicht nur in ihrem einfachen Bestande sehen, sondern zugleich als Stadium zwischen ihrer Vergangenheit und ihrer Zukunft ''(S. 10). Tevens is het nodig de kerk tegelijkertijd als organisme en orgaan te zien: ,,Die Kirche ist *Organ*, d.h. *wirkend, zugleich als* Organismus im Ganzen der Welt bezw. Menschheit *und* als Trägerin einer Offenbarung, die nicht von dieser Welt ist'' (S. 11). PTh als wetenschap van de ,,Struktur der gegenwärtigen Kirche'' is voluit *theologie*, die niet alleen de kerk tot studie-*object* heeft, maar ook bezinning van de kerk op haar eigen structuur in het heden dient te zijn. PTh kan slechts bedreven worden in het besef van de kerkelijke verantwoordelijkheid jegens de wereld. Dat bij deze kritische bezinning op het eigene in de context van de wereld terdege niet-theologische wetenschappen zoals psychologie, sociologie en pedagogiek betrokken worden, spreekt vanzelf. De sporen van Haendlers wetenschappelijk-psychologische inzichten zijn dan ook overal herkenbaar.

Van het hierboven genoemde thematisch strak volgehouden gezichtspunt uit wordt in zes hoofdstukken het gebied der PTh behandeld. Achtereenvolgens komen aan de orde: ,,Die Grundstruktur der Kirche'' (wezen, gestalte, terrein en ambt der kerk); ,,Das Gebet der Kirche'' (wezen, gestalte en dragers van de cultus); ,,Die Verkündigung der Kirche''

(gehalte, plaats en structuur van de verkondiging in het heden); ,,Die Predigt der Kirche'' (plaats van de prediking in de structuur van de kerk, principia der vormgeving, praktijk van het predikwerk); ,,Der Unterricht der Kirche'' (plaats van de catechese in de structuur van de kerk, principia der vormgeving, praktijk van de catechese); ,,Die Seelsorge der Kirche'' (plaats van de pastorale zorg in de structuur van de kerk, principia der pastorale zorg, concrete problemen van de pastorale zorg). Het boek is van uitgebreide registers voorzien. De beknopte historische overzichten bij elk onderwerp zijn instructief, terwijl de dieptepsychologie en de meditatie in een tweetal Exkurse behandeld worden. Uit dit laatste blijkt, zoals trouwens telkens, de invloed van de Berneuchener Kreis en de Michaelsbruderschaft met hun ,,drei Gestalten kirchlicher Verwirklichung'': leitourgia, martyria, diakonia (cf. b.v. S. 202 f.).

Hoe dankbaar wij Haendler voor deze nieuwe aanpak van de PTh ook moeten zijn, een viertal kritische opmerkingen dienen m.i. toch gemaakt te worden:

1. Ware dit studiewerk minder exclusief Duits en luthers van karakter, het zou nog betere diensten buiten de Duitse en lutherse kerken kunnen bewijzen dan nu reeds het geval is. Een voorbeeld van het eerste is te vinden in de veelvuldige literatuuropgaven: alleen Duitse en soms vertaalde werken (waarbij het wat komisch aandoet, dat jonkvrouwe C. M. van Asch van Wijck in het register geboekt staat onder Asch, W.). Het tekort aan (niet het ontbreken van) voldoende oecumenische allure kan o.m. blijken uit het feit, dat Calvijn vrijwel uitsluitend polemisch in de discussie betrokken wordt (b.v. S. 108 over de legalistische binding aan de zgn. schriftuurlijke ambten en S. 176, waar Calvijn de beperking van de avondmaalsviering tot 4 maal 's jaars verweten wordt).

2. Van fundamentele aard is mijn bezwaar tegen het ontbreken van elke bezinning op de vragen der *laïcologie*. Juist in een ,,Strukturtheologie der *gegenwärtigen* Kirche'' had de laïcologie geen Randbermerkung mogen blijven. De halve pagina waar de ,,leek'' aan de orde komt (S. 52), blijft steken in enkele opmerkingen over de ,,Aktivierung der Laien'', maar van een herontdekking van de ,,leek'' en een poging tot bezinning op de levensvraag voor de kerk, welke ruimte het gemeentelid gelaten wordt als laïkos, als lid van het volk van God, in de wereld te functioneren, is geen sprake. Symptomatisch is, dat de Bruderschaften (waarover Haendler uitstekende dingen zegt) in het kader van ,,Die Person des Amtsträgers'' behandeld worden (S. 115 ff.). Aan het hete hangijzer van de ,,theologie van de leek'' waagt Haendler geen hand, wat temeer opvalt, daar hij de beoefening der PTh nadrukkelijk in het perspectief van Rijk en wereld stelt. In déze context zou de PTh toch één geheel nieuw gelaat gekregen kunnen hebben. Nu is het ,,ambtsmonopolisme'' niet radicaal doorbroken. Hier wreekt zich misschien het Duitse karakter van het boek opnieuw (kan aan het r.k. standaardwerk van Yves Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1954², voorbijgegaan worden?) en het tekort aan oecumenische allure (de Wereldraad van Kerken en diens Department on the Laity hebben toch ook vóór 1957 op dit gebied al enig baanbrekend werk verricht?). De dringende vragen, die Kraemer in zijn *A Theology of*

the Laity (London 1958) thans aan de orde stelt, zouden in een eventuele tweede druk niet langer genegeerd mogen worden.

3. Een soortgelijk bezwaar kan gemaakt worden tegen het ontbreken van de *diaconiek* in deze „Strukturtheologie der *gegenwärtigen* Kirche". Met de opmerking: „Die Diakonik schickt sich an, ein selbständiges Kapitel einzunehmen" (S. 22), kan de zaak niet worden afgedaan, daar de theologische bezinning op dit punt toch reeds over het prille beginstadium heen is. De ontmoeting van kerk en wereld voltrekt zich voor een groot deel juist op „diaconaal" terrein.

4. Deze opmerkingen leiden m.i. tot de onontkoombare vraag in hoever de klassieke indeling van de PTh in kybernetiek, liturgiek, homiletiek, catechetiek en poimeniek nog als bruikbaar te handhaven is. De kerk, die in de moderne samenleving niet geïsoleerd PTh wil bedrijven, ontdekt, dat de stof zich niet langer onder lááit brengen in overgeleverde schemata. Onder welk hoofd moet het onder 2 en 3 genoemde gerangschikt worden? Waar de ontmoeting van kerk en jeugd (toch niet onder de catechetiek of de poimeniek, S. 367? Een nieuwe rubriek „juventiek" dan?), waar de vragen van de koinoniek, waarvoor de pluriforme en mobiele samenleving de kerk thans stelt? Is het niet zo, dat deze vragen bij elk onderdeel van de PTh aan de orde komen, maar zich daar toch niet of niet geheel laten onderbrengen en zo alle geijkte schemata revolutioneren?

De in vele opzichten voortreffelijke Praktische Theologie, die Haendler ons gegeven heeft, wijst nieuwe wegen, werkt zeer inspirerend en helpt de discussie een goed eind verder. Maar het laatste, d.i. relevante woord voor *deze* tijd heeft ook hij m.i. nog niet gesproken. J. H. VAN BEUSEKOM

J. KOOPMANS, *Nieuwe Postille*, 2e druk, Callenbach, Nijkerk 1958. 162 blz., geb. f 7,50.

De eerste druk van deze postille verscheen in 1940, twee jaar na het verschijnen van de *Kleine Postille* van dezelfde auteur. Er worden de laatste tijd wel meer boeken van vlak voor of van tijdens de tweede wereldoorlog herdrukt, juist op het gebied van de verkondiging (Kraemer's *The Christian Message in a Non-Christian World* b.v.); daarbij kan men eraan denken, dat het Woord tot alle tijden spreekt èn dat er geen wezenlijk verschil is tussen toen en heden.

In deze éénmanspostille wordt men voor een heel kerkelijk jaar geholpen. Het is goed bij de arbeid der verkondiging eens een heel jaar onder de leiding van deze nu al weer jaren verstorven leraar der kerk gesteld te worden. En wie bang mocht zijn daarbij teveel onder eenzijdige leiding te verkeren, – och, het is telkens wel duidelijk Koopmans die spreekt, maar hij doet dit telkens vanuit „de schat der kerk der eeuwen".

De uitgever heeft niet door een ander willen laten schaven aan deze posthume tweede druk. Alleen de spelling werd aan de hedendaagse aangepast. Enige keren herinnert een sobere voetnoot aan het feit, dat de eerste druk in 1940 verscheen, dus in de toenmalige situatie.

Het kan niet de taak van de recensent zijn om een werk, dat blijkbaar zozeer is ingeburgerd, dat er na zoveel jaren een tweede druk van nodig blijkt, aan te kondigen, alsof het nieuw was. Beter lijkt het bij de vraag

stil te staan, of deze postille inderdaad up to date mag worden beschouwd.

Wanneer men de meer dan zeventig schetsen, die hier worden geboden, zou willen verdelen in drie categorieën, nl. in die van schetsen, die ook nu, van schetsen, die juist nu en van schetsen, die niet meer actueel zijn, zal men ongeveer tot de volgende bevindingen kunnen komen.

1. Ook nu. Dat geldt eigenlijk van al deze schetsen. Ik heb er eigenlijk geen aangetroffen, waarover ik niet aanstaande zondag of op de betreffende bijzondere dag zou kunnen preken.

2. Juist nu. Het lijkt mij, dat de beantwoording van de vraag, of deze prediking niet juist nu up to date is, samenhangt met en afhangt van de vraag, hoe men oordeelt over deze uitspraak van de „Inleiding" (blz. 8/9): „Wie vergeet, dat hij leraar is, kan ook niet op de rechte wijze herder zijn. Ik voeg, ter voorkoming van begrijpelijk misverstand, terstond daaraan toe, dat wie vergeet dat hij herder is, ook geen leraar wezen kan in de betekenis van Epheziërs 4:11."

3. Niet meer. De uitgever had de verwijzing wel veel vaker kunnen aanbrengen, dat men rekening moet houden met de toenmalige omstandigheden. Hij had die verwijzing ook wel weg kunnen laten. De tijden veranderen wel en wij met hen, maar ook is er niets nieuws onder de zon. Tenzij het nieuws, dat in 1940 en nu gebracht wordt.

Liever dan hier over enkele exegetische details te twisten, laat ik aan het eind van deze beoordeling Koopmans zelf nog eens aan het woord: „Niet uit de historische gebeurtenissen, maar uit de Bijbel lezen wij, dat het op deze aarde niet tot een „wedergeboorte" van de samenleving komen zal. Dit woord moeten wij reserveren voor het aanbreken van het Koninkrijk (Mattheüs 19:28) en voor het voorteken daarvan in het leven van de mens, die door de doop tot Christus en Zijn kerk komt (Titus 3:5)" (blz. 7/8). J. D. P.

H. FABER, *Pastorale Verkenning*. Praktisch Theologische Handboekjes 14, Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage, 1958, 84 pag., ingen. f 3,75, bij intekening op de hele serie f 3,20.

De ondertitel geeft een nadere verklaring van de inhoud en bedoeling van dit geschriftje: een onderzoek naar de gevoelsrelaties in het pastorale gesprek. De schrijver wil er in dit boekje helemaal van afzien, dat het pastorale gesprek een zeer bepaalde inhoud heeft; hij wil alle aandacht vragen voor het feit, dat het als gesprek altijd op een bepaalde manier emotioneel gekleurd is. Dr. Faber is van mening, dat de theologen in hun grote belangstelling voor de inhoud van het gesprek de psychische werkelijkheid, waarin die inhoud zich moet realiseren, zo goed als geheel uit het oog hebben verloren. Bovendien ziet hij verschuivingen in het pastorale werk optreden, waardoor een oude gestalte bezig is te verdwijnen en wij, al experimenterende, een nieuwe moeten voorbereiden.

Al lezende merken wij, dat dr. Faber als een deskundig gids ons op heel veel dingen wijst, die zo gemakkelijk aan onze aandacht ontsnappen. Hij wijst op fouten, die wij vaak maken, en op mogelijkheden, die wij kunnen aangrijpen. Het is voor iedere zielzorger nodig, ook op deze kant van zijn werk nauwlettend opmerkzaam te zijn.

We kunnen ons afvragen, of het werkelijk aangaat, de inhoud van het zielzorgelijke gesprek zo geheel buiten beschouwing te laten als dr. Faber deed. Zo is het in een psycho-therapeutisch gesprek tegenover een neurotisch schuldbesef stellig juist, een beroep te doen op het gezonde deel van de persoonlijkheid (pag. 45). Maar kan men daarmee volstaan als men zielzorgelijk te werk gaat?

De tendens van dr. Fabers geschrift is, de zielzorg en de psycho-therapie wat dichter bij elkaar te brengen. Dichter b.v. dan geschiedde in het bekende boek van Du Boeuff en Kuiper, meer in de trant van Fernhout. Ik kan hiervoor wel voelen, maar moet toch ook wijzen op de vragen, die hier liggen. Dr. Faber wil een principieel verschil tussen zielzorg en psycho-therapie handhaven (pag. 74), het zielzorgelijk gesprek is op een andere manier emotioneel gekleurd dan het psycho-therapeutische (pag. 28). Toch bewegen ze zich op gemeenschappelijk terrein en gaan ze in een „tussenfase" van het zielzorgelijke gesprek op eenzelfde spoor voort. Waar liggen dan de grenzen? Is de psycho-therapeutische zielzorg – zo noemt dr. Faber de door hem beoogde zielzorg – wel door een predikant, die geen psycholoog is, uit te voeren? Dr. Faber stelt vele eisen, en terecht: samenwerking met een psycho-therapeut, dagelijks contact met de artsen, kennis van de conflictuologie en in verband daarmee de nodige wijzigingen in de predikantsopleiding, want zonder een lange scholing in inductief werken is het niet mogelijk, deze vorm van zielzorg uit te oefenen. Dit alles roept toch wel enkele vragen op: gaat de zielzorger hier niet op vreemd terrein over? Kan dit van de doorsnee theoloog verwacht worden? Of ontwikkelt zich hier een specialisme?

Maar als dr. Faber wijst op de psychologische kant, die elk gesprek heeft, ook het zielzorgelijke, dan zijn wij hem zeer dankbaar voor de opmerkingen, die hij geeft. Iedere predikant heeft deze nodig! We hopen op meer zulke wenken, hetzij van dr. Faber zelf, hetzij van anderen. De praktijk zal er bij winnen. M. H. Bolkestein

Walter Houston Clark, *The Psychology of Religion*, The Macmillan Company, New York 1958. 472 blz., $ 5,95.

Voorzover ik kan zien, is dit boek het beste overzicht, dat wij op het ogenblik van de situatie op het terrein van de godsdienstpsychologie bezitten. Zij het ook, dat het wel wat eenzijdig op Amerika is georiënteerd. Maar... inderdaad is Amerika het land, waar deze tak van psychologie breed en intensief beoefend wordt.

Het boek is duidelijk uit colleges ontstaan – het is wat breedsprakig – en ook blijkens de uitvoerige boekenlijst en „study-aids" voor studenten bedoeld. De ondertitel „An introduction to religious experience and behavior" verraadt dat de schrijver geen duidelijk beeld heeft gehad, wat de taak van de godsdienstpsychologie scherp geformuleerd – en in deze beginperiode van de psychologie moeten de problemen van de methoden scherp worden gesteld – eigenlijk is. Aan deze onduidelijkheid lijdt het boek. Het gaat vooral in de breedte, geeft vele beschrijvingen en heeft een open oog voor de bontheid van het godsdienstig leven, maar het dringt niet tot dieper lagen door en stelt te weinig problemen, waardoor

de diepere samenhangen tussen de verschijnselen niet aan het licht treden. Het is in dit opzicht ook een produkt van een bepaald psychologisch klimaat. De Amerikaanse psychologie werkt veel met de methoden van de objectieve psychologie en mist soms het orgaan voor het diepere ,,verstaan" en voor het speuren naar diepere verbanden.

Het boek is in drie delen verdeeld. In het eerste deel worden enkele formele problemen van begripsbepaling en van methodiek behandeld. Belangrijk is de definitie, waar de schrijver mee opereren wil: ,,the inner experience of the individual when he senses a Beyond, especially as evidenced by the effect of this experience on his behavior when he actively attempts to harmonize his life with the Beyond", een omschrijving, die psychologisch gezien allerlei voordelen heeft, maar die te weinig in het boek functioneert en die met name de schrijver niet ertoe gebracht heeft zich af te vragen, of zij niet karakteristieke verschillen tussen de onderscheiden geloven aan het licht brengen kan. Het tweede deel is gewijd aan ,,Religious Growth" en behandelt ,,The psychological Sources of Religion", waar enige aspecten van het ev. diepere psychische verband voorzichtig worden aangeroerd, ,,The Religion of Childhood, Adolescence and Youth", waar de schrijver het conventionele beeld niet voldoende kritisch bekijkt. Hierna komen een paar hoofdstukken over wat men misschien beter de rijping kan noemen: over twijfel en conflict, over twee wegen tot rijpheid (Healthy-mindedness and Suffering) en over bekering. Deze hoofdstukken treffen door aardige opmerkingen, maar tonen ook, dat Kierkegaard en Jaspers op dit punt de godsdienstpsychologie iets leren kunnen. Met twee hoofdstukken over ,,Faith" en ,,Mature Religion" eindigt het tweede deel, onderwerpen, waar de godsdienstpsychologie zich te weinig mee heeft bezig gehouden en die hier terecht aan de orde worden gesteld.

Deel III ,,Aspects of the religious Life" is boeiend, omdat het onbedoeld een goed inzicht geeft in het karakter van het Amerikaanse kerkelijke leven, maar geeft naar onze opvatting te weinig psychologie. Ik noem de onderwerpen: mysticism, prophet, priest and intellectual, prayer, psylogical considerations in worship, religion and abnormal psychology, religion and psychotherapy, en social factors in religion.

Op twee typische verschijnselen in dit boek wil ik wijzen. In de eerste plaats op het feit, dat James op verschillende punten in dit boek nog zulk een centrale plaats inneemt. En in de tweede plaats op het verschijnsel, dat van een discussie met de psycho-analyse in deze studie haast geen sprake is. Vooral dit laatste maakt ons bewust, welke grote verschillen er ook hier tussen het Europese en Amerikaanse klimaat bestaan.

Voor het verkrijgen van een overzicht over en een inzicht in de Amerikaanse godsdienstpsychologie is dit boek ondanks onze ,,Europese" bezwaren echter een voortreffelijke gids. H. FABER

J. H. VAN DEN BERG, *Psychologie en geloof*, Nijkerk 1958, 79 blz., f 3,25.

Prof. v. d. Berg is medicus en psycholoog. Bovendien is hij docent. Met kundige hand tekent hij hier in enkele korte lijnen de ontwikkelings-

geschiedenis der godsdienstpsychologie, tot zij in 1921 doodbloedt. In de slothoofdstukken worden de aard en de inhoud der pastorale psychologie en de psychologie van geloof en ongeloof beschreven. Deze onderwerpen zijn ongetwijfeld het belangwekkendst.

Schleiermachers naam is onlosmakelijk verbonden met de godsdienstpsychologie. Schl. reduceerde het geloof tot innerlijkheid. „Deze reductie: de gelovige is zich zelf genoeg, is de voorwaarde van de godsdienstpsychologie." (p. 19). Geloof is in dit klimaat geen relatie; het transcendente wordt uitgesloten met als consequentie dat het atheïsme binnen wordt gehaald.

Dat de godsdienstpsychologie zich hardnekkig bleef bewegen in de sfeer van de immanentie, van het fideïsme, dat zij wilde zijn „eine Lehre von einem Glauben ohne objektives Glaubens- und Heilsgut" (Scheler) is haar tragische eenzijdigheid en deshalve de oorzaak van haar ondergang geweest. De pastorale psychologie volgde de godsdienstpsychologie op.

Een nieuwe godsdienstpsychologie is bezig open te bloeien, die uitgaat van de relatie God-mens, een psychologie van geloof en ongeloof (p. 64vv.). In dit verband behandelt van den Berg Rümke's *Karakter en aanleg in verband met het ongeloof*, het gebed en illustreert hij deze onderwerpen met voorbeelden uit de moderne literatuur (Sartre, Larbaud, Péguy).

Van den Berg formuleert bondig, hij trekt strakke lijnen. Het gevolg is dat hier en daar sommige dingen scheefgetrokken worden. Dit is het geval wanneer hij Luther mede aansprakelijk stelt voor de verschraling in het geloofsproces, wanneer hij het geloof bij Luther uitsluitend als een zaak van innerlijkheid (een innerlijk hebben van het Woord) bijpast. Ongetwijfeld is er dit aspect, Luther kent een mystieke geloofsgemeenschap met Christus. Aan de andere kant heeft het geloof bij Luther stellig een naar buiten tredend karakter. Wij herinneren aan de Voorrede op de uitlegging van de Romeinenbrief van 1522, waar L. schrijft dat het geloof een levende bezige en actieve zaak is, in die zin dat het niet onophoudelijk het goede zou doen. Het vraagt niet of er goede daden te doen zijn: voordat men dit vraagt heeft het ze al gedaan en het is altijd handelend.

Hoe psychologisch fijn en gevoelig het geloof in het laatste hoofdstuk beschreven wordt, het blijft besloten in de middenzone van de immanentie en de transcendentie: het is een bepaalde wijze van leven, omgaan met mens en ding, waarnemen, handelen (p. 75). Ook de psycholoog van het geloof kan niet verder gaan dan de al te vage kwalificatie dat het is „het al dan niet aanwezige vermogen mensen en dingen in een bepaalde betekenis te ervaren en te begrijpen" (p. 76). R. BAKKER

H. C. RÜMKE, *Derde Bundel Studies en Voordrachten over Psychiatrie*. Scheltema en Holkema N.V., Amsterdam 1958. 268 blz., f 18,50.

In dit derde deel van zijn *Studies en Voordrachten* vinden wij prof. Rümke haast op zijn best. Naar mijn mening moet elke predikant, aan wie de problemen van de zielszorg ter harte gaan, deze drie bundels be-

zitten. Zij geven hem een schat aan kennis op het terrein van de psychiatrie en psycho-therapie, terwijl hij door de manier, waarop de schrijver zijn betoog opbouwt, in een eminente zin psychologisch leert ,,denken". Wellicht mogen wij zeggen, dat deze derde bundel een hoogtepunt in het oeuvre van de schrijver vormt. Hij wordt hier zichtbaar als de geleerde, die steunend op een grote kennis en ervaring zijn terrein beheerst en de grote lijnen weet te trekken. Het overzicht over de psychiatrie in de jaren 1907–1957 is een meesterstuk. Op bepaalde punten is de schrijver zich zelf in de loop van de jaren trouw gebleven, zo in zijn nadruk op de waarde van de kliniek en op de betekenis van de gedachten van Kraepelin. Maar hij blijft een merkwaardige openheid behouden voor de problemen, die het vak als zodanig bezit en die zijn beoefenaars niet mogen vergeten. Zo in zijn telkens weer worstelen met de problemen van het verschil tussen ziek en gezond geestesleven (vooral in de laatste jaren) en in zijn nadruk op de antropologische onzekerheid (merkwaardig, dat hij aan de fenomenologische antropologie, hoewel hij haar met aandacht volgt, moeilijk een duidelijke plaats kan geven in zijn overigens zo inclusief denken, een feit, dat wij in zijn *Psychiatrie*, waarvan het eerste deel verschenen is, ook kunnen vaststellen). Een hoogtepunt is deze bundel vooral ook hierdoor, dat hij enkele voordrachten bevat, waarin de schrijver zich in door hem zo genoemde ,,Algemene Beschouwingen" uitlaat over principiële aspecten van zijn werk. Ik noem de vier titels in deze rubriek: ,,Een bloeiende Psychiatrie in gevaar", ,,Mental Health", ,,Antropologische Onzekerheid" en ,,Over gronden van zekerheid in de wetenschap".

Verder bevat deze bundel verschillende bijdragen uit het vak in engere zin, waarvan sommige ook voor predikanten zeer lezenswaard zijn, en aan het slot twee sympathieke artikelen over de Nederlandse psychiaters Van der Hoeven en Kraus. H. Faber

De Christenarts aan het sterfbed. Uitgave J. H. Kok, Kampen 1958. 63 blz., f 3,50.

De redactie van het orgaan van de Christelijke Vereniging van Natuur- en Geneeskundigen in Nederland *Geloof en Wetenschap* ontdekte in een Amerikaans tijdschrift *Christian Medical Society Journal* een nogal uitdagend stuk over de taak van de arts aan het sterfbed en besloot een apart nummer aan dit probleem te wijden, waarbij zij een aantal artsen en theologen vroeg zich over dit Amerikaanse stuk uit te spreken. Het resultaat is dit boekje, waaraan de artsen J. Berg, L. van Loon en W. T. P. Nijenhuis meewerken met de theologen J. G. Fernhout en J. Overduin. Met dankbaarheid bemerk ik, dat de Nederlandse schrijvers dit probleem veel gedifferentieerder benaderen dan hun Amerikaanse collega's, die het wel wat dik aan doen. Sympathiek is ook, dat zij als artsen ernst willen maken met hun verantwoordelijkheid als gelovigen aan het sterfbed. Maar ik heb sterk de indruk, dat de voor velen aanvechtbare overtuiging aangaande het probleem van de dood in het geheel van Gods heilsbedoelen plus een niet duidelijke visie op de rol van de arts aan het ziekbed het hun moeilijk maken tot duidelijke uitspraken te komen. Prof. Woltjer, die als redactie-secretaris en als leek, ev. als patiënt,

het boekje met een korte beschouwing besluit, wijst op de verkeerde neiging tot rechtlijnig denken op dit gebied, een behartenswaardig woord.

H. F.

Christian Essays in Psychiatry. Edited by Philip Mairet S.C.M. Press, London 1956. 187 blz., 15 sh.

Dit boek is het produkt van een zelfde soort werkgemeenschap als de r.k. groep, welke in 1955 het boek *Gesprekken over Psychotherapie in het licht van Godsdienst en Moraal* uitgaf. Deze omvat drie theologen en zeven psychiaters en telt vertegenwoordigers van de Church of England, de Free Churches en de R.K. Kerk onder haar leden. Wij vinden hier tien artikelen over allerlei aspecten van de psychiatrie (deze werd ruim genomen en omvatte soms ook de psychologie), die voor de theologie van betekenis zijn. Naast een stuk voorlichting over psychiatrische problemen geeft het ook enkele detailstudies, die soms zeer de moeite waard zijn: b.v. een over de godsdienstige ontwikkeling van het kind en een over het schuldbesef. Interessant is, dat ook het werk van Jung telkens in de discussie wordt betrokken, al maakt dit het geheel niet altijd helderder. Terwijl ook duidelijk wordt, dat een goede bepaling van het begrip religie – vooral met betrekking tot het christendom – zeer nodig is H. F.

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

A. H. Haentjes, *Fragmenten uit de geschiedenis der Remonstrantse Broederschap*. De Tijdstroom, Lochem 1959, 147 blz., ing. f 5,50, bij intekening f 4,75.

S. J. Lenselink, *De Nederlandse Psalmberijming van de Souterliedekens tot Datheen*. Van Gorcum & Co. N.V., Assen 1959, 600 blz., geb. f 35,—.

Wolfgang Beilner, *Christus und die Pharisäer*. Verlag Herder, Wien 1959, XII ± 272 blz., ing. D.M. 27,—.

F. F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*. Exegetica, Derde Reeks, eerste deel. Van Keulen, Den Haag 1959, 82 blz., ing. f 4,75, bij intek. f 2,75.

Gerhard Podhradsky, *Das Wort vom neuen Leben. Stimmen der Väter zum Kirchenjahr*. Verlag Herder, Wien 1959, 132 blz., geb. D.M. 9,80.

Werner Eiss, *Quamran und die Anfänge der christlichen Gemeinde*. Calwer Hefte 23. Calwer Verlag, Stuttgart 1959, 24 blz., ing. D.M. 1,40.

Albrech Hege, *Reicht unsere Kraft?* Idem 24. Idem, Stuttgart 1959, 31 blz., ing. D.M. 1,60.

Gunter Hoeve, *Gottesglaube im Atomzeitalter*. Idem 26. Idem, Stuttgart 1959, 31 blz., ing. D.M. 1,60.

Reinhold Pietz, *Die Gestalt der zukünftigen Kirche*. Idem 25. Idem, Stuttgart 1959, 38 blz., ing. D.M. 2,20.

Fritz Otto Busch, *Tegenspelers van de Koning. Het leven der Herodessen*. J. H. Kok N.V., Kampen 1959, 201 blz., geb. f 7,90.

G. F. Vicedom, *Die Mission der Weltreligionen*. Chr. Kaiser Verlag, München 1959, 183 blz., ing. D.M. 8,—.

Hans-Joachim Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1959, XII ± 324 blz., ing. D.M. 28,—, geb. D.M. 32,50.

J. C. Opstelten, *Beschouwingen naar aanleiding van het ontbreken van ons ethisch wilsbegrip in de Oud-Griekse Ethiek*. Med. der Kon. Ned. Ak. van Wet. Afd. Letterk. N.R., dl. 22, no. 1 N.V. N. Hollandse Uitg. Mij., Amsterdam 1959, 66 blz., ing. f 4,—.

A. Th. van Leeuwen, *Hendrik Kraemer. Dienaar der Wereldkerk.* Uitg. W. ten Have N.V. Amsterdam 1959, 174 blz., geb. f 8,90.

C. W. Locher e.a., *Beschouwingen over het Rassenvraagstuk.* Uitg. W. ten Have N.V., Amsterdam z.j., 70 blz., ing. f 1,90.

Mededelingen van het Studiesecretariaat van de Raad voor de Catechese der Ned. Herv. Kerk, No. 8. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage z.j., 24 blz., ab.prijs f 2,— p. j.

S. van Mierlo, *Het Christendom gedurende de eerste eeuwen.* Uitg. S. van Mierlo, Marseille 1959, 66 blz.

Daniel Buscarlet, *Genève, Citadelle de la Réforme.* Les Editions Delachaux et Niestlé S.A., Neuchâtel 1959, 203 blz., ing. Frs. 10,—.

W. F. Golterman, *Tot alle Volken.* H. D. Tjeenk Willink & Zn., Haarlem 1959, 58 blz. ing. f 1,75.

H. R. Wijngaarden, *Hoofdproblemen der Volwassenheid,* 4e druk. Uitg. Erven Bijleveld, Utrecht 1959, 231 blz., geb. f 9,90.

H. Bless, *Inleiding tot de pastorale psychologie.* J. J. Romen & Zn., Roermond 1958, 206 blz., ing. f 9,50, geb. f 11,—.

G. Th. Rothuizen, *Allemaal Zondagen. Beschouwingen over de Heidelbergse Catechismus.* J. H. Kok N.V., Kampen 1959, 190 blz., geb. f 5,90.

A. Heymans e.a., *Kunstmatige inseminatie bij de mens.* Uitg. van Soteria, orgaan der Prot. Chr. Artsenorganisatie, Utrecht 1958, 54 blz., ing. f 2,50.

N. M. Luyten e.a., *Immortalité.* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1958, 71 blz., ing. Frs. 4,—.

Ed. Thurneysen, *La foi et les oeuvres. Commentaire de l'Epître de Jacques.* J. N. Voorhoeve, Den Haag 1959, 183 blz., ing. Frs. 7,50, geb. Frs. 10,50.

H. J. Zweers, *Osborn en de Bijbel,* J. N. Voorhoeve, Den Haag z.j., 222 blz., geb. f 5,90.

W. C. van Unnik, *Openbaringen uit Egyptisch Zand.* (*De vondsten bij Nag Hammadi*). Exegetica 2e reeks, 5e deel. Van Keulen N.V., Den Haag 1958, 82 blz., ing. f 5,25.

Homiletica, 1959, no. 1. Van Keulen, Den Haag 1959, 32 blz., ab. prijs f 6,50 p. j.

TIJDSCHRIFTEN

Musica Sacra, april 1959. C. C. G. Visser, De nieuwe Psalmberijming; Enzio Forsblom, De liturgische taak van het orgel en de consequenties voor de orgelbouw.

Wending, maart 1959. Emigrant; J. van der Hoeven, Religie en recht; L. H. M. de Braconier, De behandeling van de psychisch gestoorde delinquent; E. van der Schoot, Evangelie, mens en misdaad. – april 1959. De sprekende God; Guillaume van der Graft, Het lied van Adam en Eva; F. Sierksma, Dialogische mogelijkheden en moeilijkheden; A. van Biemen, Sociale wortels van de hedendaagse onrust; M. J. Heering, Een tabletje of... iets meer aandacht; H. S. Visscher, De wereld van Monsieur Hulot.

Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, Nieuwe Serie Deel XLIII, afl. 1. Quirinius Breen, Some aspects of humanistic rhetoric and the Reformation; J. ten Doornkaat Koolman, Een onbekende brief van Dirk Philips; A. Hallema, Ontbindende factoren in de Hervormde Kerk van West Brabant kort na het 12-jarig Bestand (1621–1625).

Irénikon, 1er Trimestre 1959. Le Prochain Concile Oecuménique; Boris Bobrinskoy, Onction chrismale et Vie en Christ chez Nicolas Cabasilas; D. O. Rousseau, Pourquoi une „Introduction à l'Oecuménisme"? La réaction religieuse des Russes soviétiques à l'Exposition de Bruxelles.

Vox Theologica, maart 1959. Bo Reicke, Een pleidooi voor de geschiedenis van het nieuwtestamentische tijdvak; G. Brillenburg Wurth, Hedendaagse ethiek; J. M. de Jong, De verkondiging van Christus als Heer: verlegenheid, aanvechting en antwoord.

Studia Catholica, maart 1959. A. Marijsse, Mensheid als voorwerp van het beschouwend gebed volgens Sint-Jan van het Kruis; A. Kockelmans, Natuurwetenschap en Wijsbegeerte volgens de opvatting van de Phaenomenologie.

Theologie en Practijk, Voorjaar 1959. M. de Jonge, Oscar Cullmanns Christologie des Neuen Testaments; H. Kosmala, De Dode Zee-rollen en het Nieuwe Testament; J. A. C. Fagginger Auer, Het probleem der religie in Amerika; C. Boer, Het experiment der gemeenschap.

Homiletica, 1958 no. 4/5. A. G. Barkey Wolf, Maar dominee... U vertelt verhaaltjes. Een pleidooi voor het gebruik van illustraties in de prediking; P. A. van Stempvoort,

Exegetische stippellijn (I Thess. 1:3); F. Bloemhof, Enkele aspecten van de kunstmatige inseminatie bij de mens. – 1959 no. 1. C. W. Mönnich, Homilieën in oudheid en Middeleeuwen; P. A. van Stempvoort, Exegetische stippellijn (I Thess. 1:4). – 1959 no. 2. Homilieën in oudheid en Middeleeuwen II: Johannes Chrysostomus; H. de Vos, Eerherstel van de natuur: I, Het lichaam; B. Gemser, Exegetische stippellijnen: Een offerterm om over te nemen en andere ter navolging.

Theologische Zeitschrift, Januar-Februar 1959. Georg Fohrer, Nun aber hat mein Auge dich geschaut; Wilhelm Wilkens, Die Erweckung des Lazarus; Heinrich Ott, Röm. 1:19ff. als dogmatisches Problem. – März-April 1959. Hans Walter Huppenbauer, Belial in den Qumrantexten; Victor Hasler, Das Herzstück der Bergpredigt, Matth. 5, 21–48; Max Geiger, Politik und Religion nach dem Programm der Heiligen Allianz.

Revue Biblique, Janvier 1959. J. Bourke, Le jour de Yahvé dans Joël (à suivre); M. de Goedt, L'explication de la parabole de l'ivraie (Mt. XIII, 36–43); A. Feuillet, Le Messie et sa Mère d'après le chapitre XII de l'Apocalypse; R. de Vaux, Les Manuscrits de Qumran et l'archéologie.

Nouvelle Revue Théologique, Mars 1959. X. Léon-Dufour, Le juste Joseph; G. Le Grelle, La plénitude de la parole dans la pauvreté de la chair d'après Col. I, 24; E. Rideau, La crise de la conscience contemporaine; J. Hamer, Place des religieux dans l'apostolat de l'Eglise; M. Thiéfry, Réflexions sur notre législation familiale récente. – Avril 1959. L. Alonso-Schökel, Argument d'Ecriture et théologique dans l'enseignement théologique; A. de Bovis, Philosophie ou théologie de l'histoire? L. Malevez, La foi comme événement et comme signification. A propos de l'oeuvre du P. Henri Bouillard sur Karl Barth; L. Jerphagon, Philosophie du repentir; A. Godin, Le transfert dans la relation pastorale.

Bulletin Signalétique, Volume XIII, No. 1: Philosophie, Sciences Humaines.

The International Review of Missions, April 1959. A. Capell, Interpreting Christianity to Australian Aborigines; Derek W. Allen, Christ's Teaching About Missions; Loren E. Noren, Chung Chi College, Hong Kong; Lesslie Newbigin, The Summons to Christian Mission To-day; E. W. Wilder, The Pattern of Christian Medical Work in Changing India; James E. McEldowney, An Emerging Church Music in India; John H. Piet, Box 66, Vellore: Bible Correspondence Evangelism; Shusui Terada, Breaking through the Barriers to Rural Evangelism in Japan; Jim Sutton, Christian Literature Work in Malaya and Singapore.

Scottish Journal of Theology, March 1959. John McIntyre, Analogy; R. P. C. Hanson, The Church and Tradition in the Pre-Nicene Fathers; Markus Barth, Baptism and Evangelism; Edmund Schlink, The Ecumenical Contribution of the Russian Orthodox Church; Robert Dobbie, Deuteronomy and the Attitude to Sacrifice.

The Harvard Theological Review, January 1959. F. Sokolowski, On the Rules Regulating the Celebration of the Eleusinian Mysteries; William B. Hunter Jr., Milton's Arianism Reconsidered; Glanville Downey, The Name of the Church of St. Sophia of Constantinople; George Lindbeck, Nominalism and the Problem of Meaning as Illustrated by Pierre D'Ailly on Predestination and Justification.

Theology Today, April 1959. John F. Jansen, The Ascension, the Church, and Theology; Graham Jamieson, Communicating and Relating in Religion; David C. McClelland, Religious Overtones in Psychoanalysis; Wilbur Dwight Dunkel, Theology in the Theater; James D. Smart, Eduard Thurneisen: Pastor-Theologian.

Ephemerides Theologicae Lovanienses, Jan.-Mart. 1959. P. de Vooght, L'ecclésiologie des adversaires de Huss au Concile de Constance; J. Protin, Profession religieuse et incapacité de posséder selon la doctrine classique.

Studi e Materiali di Storia delle Religioni, Anno 1958 – Vol. XXIX – Fasc. 2. Oscar Cullmann, Le scoperte recenti e l'enigma del Vangelo di Giovanni, II; Sofia Cavaletti, Qaulche notizia sulla mantica giudaica; Gianroberto Scarcia, Stato e dottrine attuali della setta sciita imamita degli shaikhi in Persia.

Norsk Teologisk Tidsskrift, 1. Hefte 1959. Nils Alstrup Dahl, Kerygma og kirke i de fire evangelier; Tor Aukrust, Hvilken plass og betydning har sakalte ,,almene sannheter" i Jesu forkynnelse etter de tre første evangelier?

Naar aanleiding van Prof. Hendrix' artikel ,,Een Sophialiturgie bij de Oudgelovigen in Moscou'', N.T.T. 13, 4, blz. 253 e.v.

Geachte Redactie,

In het voorgaand nummer van uw Tijdschrift schrijft prof. dr. P. Hendrix over een Sophialiturgie bij de Oudgelovigen in Moskou. De tekst, die gevonden werd in een ,,oud boek'' en in een ,,oude bibliotheek'' te Moskou, in april 1958, is toch niet zo onbekend als prof. Hendrix veronderstelt. Er werd reeds het een en ander over geschreven. Trouwens hetgeen prof. Hendrix biedt, is slechts een brokstuk van een compleet officie, waarvan prof. Spassky de tekst in Franse vertaling publiceerde in *Irénikon* XXX (1957) No. 2, met een inleiding over de geschiedenis van deze Sophiadienst. Men verneemt er uit, dat deze dienst in het begin van de XVIIe eeuw te Novgorod werd samengesteld door een Russische lekentheoloog, vorst Symeon Schakovskoj (in de 8e en 9e ode van de canon staat zijn naam als acrostichon). Juist wegens haar theologische vaagheid werd deze liturgie nooit officieel door de kerkelijke hierarchie geaccepteerd. ,,Cet office de Syméon, – zo schrijft Spassky – bien que consacré à la Sainte *Sophia*, n'exprimait pas d'une façon précise le sens de ce terme: est-ce le Christ ou la Vierge, ou la glorification de l'Eglise, ou l'attribut divin de la Providence? On ne peut le dire au juste'' (*l.c.*, p. 164). De tekst heeft verschillende modificaties ondergaan, maar tot een bevredigend resultaat kwam het nooit. Slechts in enkele kerken van de bisdommen Moskou en Novgorod werd de Sophialiturgie gevierd, en dan nog volgens de eerste versie van Novgorod, dus met haar moeilijk te interpreteren inhoud. Het is jammer dat prof. Hendrix niet wat wetenschappelijk-zakelijker is geweest met de bekendmaking van zijn ,,merkwaardige vondst''. In zijn met de ,,Romana'' polemiserende inleiding lijkt me de Wijsheid wel een beetje zoek.

Met hoogachting,

Chevetogne D. TH. STROTMANN O.S.B.

BERICHT

Het Haagsch Genootschap schrijft de volgende prijsvraag – te beantwoorden vóór 1 mei 1961 – uit:

Het Haagsch Genootschap vraagt een beoordeling van de antropologie van Barth op grond van de inzichten van de moderne antropologen.

HET KONING- EN PRIESTERSCHAP DER GELOVIGEN IN HET NIEUWE TESTAMENT[1])

DOOR

G. SEVENSTER

Leiden

De gegevens, die voor ons onderwerp allereerst in aanmerking komen, zijn overbekend. Het zijn de teksten, die met zoveel woorden van zulk een koningschap en priesterschap (en dan bijna steeds van beide tegelijk) getuigen: 1 Petr. 2:5 en 9, Openb. 1:6, 5:10, 20:4–6, 22:5. Op zichzelf zou het reeds de moeite waard zijn, deze Schriftwoorden, die ook in verschillende van onze kerkelijke liederen doorklinken (in de bundel der Ned. Hervormde kerk: Gez. 41:3, 73:2, 93:2, 166:3), apart te bespreken, maar bovendien hebben zij een bijzonder belang verkregen in de hedendaagse discussie betreffende het ambt en de betekenis van ,,de leken'' in de christelijke kerk. Uit de genoemde woorden worden dan veelal meer of minder vergaande conclusies getrokken, die ik nu slechts aanduid en waarop ik aan het einde met een enkel woord hoop terug te komen:

1.a. Ik denk allereerst aan studiën, waarin eigenlijk het voorkomen van ,,ambten'' in het Nieuwe Testament, althans wat de oudste geschriften betreft, geheel wordt geloochend. In het N.T. – zo luidt dan b.v. het betoog – is het leven der gemeente charismatisch bepaald en blijkbaar wordt in de oudste kerk alles gezien onder het gezichtspunt, niet van ,,ambt'', maar van ,,dienst'' (διακονία). Blijkbaar heeft men enkel gezag toegekend aan hen, die door de Geest gedreven werden[2]). Trouwens, ook de verwachting van een onmiddellijk nabije eindtijd moet de gedachte aan ambten hebben uitgesloten.[3]) Bij deze en soortgelijke redeneringen schijnt de gedachte van het priesterschap der gelovigen als vanzelf aan te sluiten: in die eerste tijd zijn eigenlijk alle leden der gemeente als priesters beschouwd[4]).

[1]) Het volgende geeft de op enkele plaatsen iets gewijzigde tekst van een Diëscollege op 6 februari 1959.

[2]) Zie b.v. Ed. Schweizer, *Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten*, 1946, S. 22–23, 135.

[3]) Zo b.v. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 1953, S. 447: ,,Weder in der palästinischen Urgemeinde noch im hellenistischen Urchristentum wurde zunächst über die Einrichtung kirchlicher Ordnungen und Ämter reflektiert, – wie es dem eschatologischen Bewusstsein, am Ende der Zeiten zu stehen, entsprach.''

[4]) Zie b.v. G. Huls, *De dienst der vrouw in de kerk*, 1951, blz. 169. Ook Bultmann, *a.w.*, blz. 447.

b. Anderen gaan met hun conclusies minder ver, maar komen toch tot de niet onbelangrijke gevolgtrekking, dat waar er sprake is van „ambt" dit uit het „algemeen priesterambt" moet worden afgeleid.[1])

c. En tenslotte – en nu zinspeel ik op het onlangs verschenen boek van Kraemer – onze teksten lijken van fundamentele betekenis voor een „*Theology of Laity*".[2])

2. Intussen spelen de genoemde bijbelwoorden niet alleen een rol in de protestantse discussie. Ook van r.-katholieke zijde is meer dan een studie verschenen, die direct op onze teksten betrekking heeft of daarmee in elk geval nauw verband houdt.[3]) Een zeer belangrijke vraag is hier, wat het priester-zijn van „de leken" inhoudt en met name, of het een mede-offeren bij de eucharistie impliceert.[4])

3. Tenslotte noem ik nog een derde punt: meer dan één auteur wil bij het priesterschap van onze teksten toch wel alle nadruk leggen op „de priesterlijke dienst, die de gelovigen ten opzichte van de wereld hebben te verrichten". Bij dit laatste denk ik opnieuw aan het boek van Kraemer, maar vooral ook aan de kort geleden verschenen *Introduction to the Theology of the New Testament*" (1959) van Alan Richardson.[5])

Bij de exegese willen wij allereerst een moment aandacht schenken aan de achtergrond van deze woorden, met name de oudtestamentische gegevens, waarop kennelijk in de bovengenoemde teksten in 1 Petrus en de Apocalypse gezinspeeld wordt. Vooreerst Ex. 19:6, waar Jahwe Mozes opdraagt o.a. dit aan het volk mee te delen: „Nu dan, indien gij aandachtig naar Mij luistert en mijn verbond bewaart, dan zult gij uit alle volken Mij ten eigendom zijn, want de ganse aarde behoort Mij. En gij zult Mij een koninkrijk van priesters (מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים) zijn en een heilig volk." Blijkbaar is hier gedacht aan een door God als koning geregeerde gemeenschap, waarin allen priesters zijn. Aan het ganse volk Israël wordt hier een bijzondere waardigheid toegekend. Het is een door God uitverkoren volk en

---

[1]) Zo Ed. Schweizer, *a.w.*, blz. 22–23 (vgl. ook Huls, *a.w.*, 147).

[2]) H. Kraemer, *A Theology of the Laity*, 1958.

[3]) Paul Dabin, *Le sacerdoce Royal des Fidèles dans les Livres Saints*, 1941. Josef Blinzler, 'Ἱεράτευμα, 'Zur Exegese von 1 Petr. 2, 5 u. 9' in: *Episcopus, Festschrift f. Kardinal Michael von Faulhaber*, 1949, S. 49–65. Yves M. J. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, 1953. Lucien Cerfaux, 'Regale Sacerdotium', in: *Recueil Lucien Cerfaux*, Tome II, 1954, p. 283–315. 'Caput selectum (ontstaan uit de samenwerking van professoren en studenten van het Theologicum der Paters Capucijnen te Udenhout): 'Het Priesterschap van de gelovigen', in: *Katholiek Archief*, 11e jaargang (1956), kol. 541–612.

[4]) Zie b.v. Congar, *a.w.*, blz. 159vv.

[5]) B.v. blz. 302.

wordt nu geroepen om Hem geheel toegewijd te zijn. Zoals priesters op een geheel bijzondere wijze bij God behoren en zich in hun dienst geheel aan Hem wijden, zo behoort ook Israël onder alle volkeren door Gods uitverkiezing op een geheel eigen wijze bij Jahwe en moet het in zijn ganse bestaan blijk geven van deze bijzondere verhouding door te leven overeenkomstig de thora, die in het vervolg gegeven wordt (b.v. geboden aangaande de sabbat of betreffende het samenleven van de Israëlieten onder elkander). Het gehele leven wordt een eredienst voor de God van Israël.[1]) Eén punt verdient hierbij bijzondere aandacht. Men heeft n.l. wel verondersteld, dat aan Israël met deze woorden ook een priesterlijke taak ten opzichte van andere volken zou worden opgedragen.[2]) Dit lijkt echter niet waarschijnlijk: noch in het naaste verband noch in het bij deze inleidende woorden behorende vervolg is daarvan ergens sprake[3]).

Ook uit de tweede, in onze samenhang in aanmerking komende, tekst, Jes. 61:6: ,,maar gij zult priesters des Heren heten, dienaars van onze God genoemd worden'' wordt m.i. wel eens te veel afgeleid. Uit het verband blijkt, dat hier allereerst bemoedigend gezinspeeld wordt op een triomf over de vijanden. In die komende tijd der verlossing zal het gehele volk een priesterschap vormen en zich geheel kunnen wijden (in cultus en leven) aan de dienst van Jahwe. Wanneer daarbij sprake is van ,,vreemdelingen, die u zullen verzorgen'' duidt dit eerder op de volledigheid van de triomf en de totale bevrijdende ommekeer der dingen voor Israël, dan op zijn missionaire taak tegenover de omringende heidenen[4]). Hoe dit echter ook zij, blijkbaar wordt noch hier, noch in de tekst van Exodus aan een opheffing van de eigenlijke priesterdienst gedacht. Integendeel, in het vervolg van Exodus wordt daarover nog met een zekere uitvoerigheid gehandeld. In beide teksten hebben wij duidelijk te doen met een overdrachtelijke, oneigenlijke terminologie.

---

[1]) Zie voor de interpretatie en ook verschillende détailvragen het belangrijke artikel van R. B. Y. Scott, 'A Kingdom of Priests' (Exodus xix 6) in *Oudtestamentische Studiën* dl. VIII, 1950, p. 213–219.

[2]) Vgl. b.v. John Fletcher McLaughlin in zijn commentaar op Exodus ad loc. (in: *The Abingdon Commentary* ed. by Frederick Carl Eiselen a.o., 1929, p. 268): '... that they might render a high service to humanity ...' en een citaat uit Mc. Neile, *Exodus*, Westminster Comm. ad loc. (gecit. bij Scott, *t.a.p.*, p. 217): 'a kingdom with a priestley office on behalf of mankind'.

[3]) Scott wijst er ook terecht op, dat in Ex. 19 : 6 eerder geaccentueerd wordt: 'the separation of Israel from all other peoples' (*t.a.p.* 217).

[4] Vgl. P. A. H. de Boer, 'Second Isaiah's Message', *OTS*, XI, 1956 en thans ook vooral R. Martin-Achard, *Israël et les nations, La perspective missionnaire de l'Ancien Testament* (Cahiers Théologiques no. 42) 1959, inzonderheid Chap. II: 'Le message missionnaire du Second Esaïe: Israël, Lumière des nations.'

Voordat wij overgaan tot het Nieuwe Testament, letten wij nog een ogenblik op de tekst van de Septuagint en de intertestamentaire gegevens. De LXX leest: ὑμεῖς δὲ ἔσεσθέ μοι βασίλειον ἱεράτευμα en voegt nog een gelijkluidende passage toe bij Ex. 23:22, dit laatste zeker een teken, dat zij de kwalificatie belangrijk acht. Zonder over allerlei detail-vragen uit te weiden,[1]) stellen wij vast, dat door een en ander in de Griekse vertaling de nadruk op het priesterschap komt te liggen: de joden worden hier gezien als een grote corporatie van priesters, over de gehele wereld verspreid en geroepen tot een grootse religieuze dienst. Het adjectief βασίλειον markeert daarbij, dat deze priesterschap aan God, de grote koning van Israël, ja van de ganse wereld, is gewijd.[2]) Wat de intertestamentaire gegevens aangaat, wij kunnen vooreerst denken aan 2 Makk. 2:17. De joden te Jeruzalem geven in een brief aan de joden te Alexandrië uiting aan hun dankbaarheid voor hun bevrijding: God heeft zijn volk gered en heeft aan allen teruggegeven... τὸ βασίλειον καὶ τὸ ἱεράτευμα καὶ τὸν ἁγιασμόν, καθὼς ἐπηγγείλατο δὶα τοῦ νόμου. Uit de keuze van de, niet gebruikelijke, woorden en de wending ,zoals hij door de wet beloofd had', blijkt, dat ook deze schrijver zinspeelt op Ex. 19:6. Van een uitwerking van de daar gegeven gedachten kan men hier echter moeilijk spreken: blijkbaar wordt bij βασίλειον gedacht aan iets als ,,onafhankelijkheid'' (of wellicht: het ,,instituut van het koningschap'') bij ἱεράτευμα aan het geheel van de priesterdienst (der ,,èchte'' priesters) en bij ἁγιασμός aan het feit, dat nu de tempel weer is gereinigd van al de heidense onreinheid. Hoe dit echter ook zij, in elk geval is hier van een priesterschap van het gehele volk geen sprake. – Wat de teksten van Jub. 16:18 (waar van een der zonen van Isaäk wordt gezegd, dat hij zal worden tot een ,,heilig zaad'', voor de Heer een volk des eigendoms boven alle volkeren, dat zal worden ,,een koninkrijk en priesters en een heilig volk'') en Jub. 33:20 (,,want Israël is een heilig volk voor de Heer zijn God... en een priesterlijk en koninklijk volk'') aanduiden, is moeilijk precies uit te maken. Waarschijnlijk wordt bij een en ander, in overeenstemming met het eigenaardige karakter van dit boek, wel allereerst gedacht aan: een volk, dat geroepen is trouw te leven overeenkomstig de door God gegeven wetten, met name t.a.v. cultus, sabbat en feesten;

---

[1]) Vgl. Cerfaux, *a.w.*, p. 287vv.

[2]) De ongewone term ἱεράτευμα dient men hoogstwaarschijnlijk te vergelijken met overigens ook zelden voorkomende vormen als πολίτευμα = gemeenschap van burgers en τεχνίτευμα = corporatie van vaklieden. Vgl. voor een en ander Liddell and Scott, *A Greek-English Lexicon*, 1953, *Th. W.* III s.v. en vooral ook Cerfaux, *a.w.*, 288vv.

terwijl het tevens inhoudt (daarop duidt het verband van 33:20, een waarschuwing tegen de grote zonde der ontucht), dat het zich verre houdt van alle onreinheid in de levenswandel, die immers niet bij dit priesterlijke, koninklijke en heilige volk behoort.[1])

Bijzonder interessant zijn in ons verband ook enige gegevens bij Philo, waarin hij het joodse volk ziet als een priesterlijk volk, dat geroepen is zich zelve overeenkomstig de voorschriften der Wet rein te bewaren naar lichaam en ziel, de ware God te kennen en te vereren en Hem, in naam van de gehele mensheid, gebeden, offers en de viering van de godsdienstige feesten aan te bieden. Hierbij is echter zeer opmerkelijk, dat deze gedachtengang nu juist nergens voorkomt in verband met de term ἱεράτευμα uit Ex. 19[2]). En wat tenslotte het getuigenis van de Targums aangaat, kennelijk wordt hier weer alle nadruk gelegd op het koningschap van alle Joden[3]).

Wij komen nu tot de boven reeds genoemde nieuwtestamentische plaatsen. Uit de twee verzen van 1 Petr. 2, waarin, gelijk elders, karakteristieke kwalificaties en privileges van Israël worden overgedragen op het nieuwe volk Gods, het nieuwe Israël van de eindtijd (ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν) blijkt vooreerst duidelijk, dat ook hier de terminologie van koning en priester in overdrachtelijke zin gebruikt wordt. Daarop duidt b.v. de omgeving van het eerstgenoemde vers. Wanneer de christenen hier worden opgewekt, om zich te laten gebruiken als levende stenen voor de opbouw van een geestelijk huis, dan is dit natuurlijk bedoeld in oneigenlijke zin[4]). Verder ligt ook hier, in overeenstemming met de tekst van de Septuagint, alle nadruk op het priester-zijn. Blijkbaar wordt gedacht aan een in haar geheel, op een bijzondere wijze bij God behorende gemeenschap, een grote, over vele gemeenten verspreide, priesterlijke corporatie (ἱεράτευμα), die de roeping heeft voor God een eredienst met geestelijke offers uit te oefenen. Waaraan bij dit laatste wordt gedacht? Naar het mij voorkomt aan de offers, die in een aan God toegewijd leven gebracht kunnen worden, in concreto: aan lofprijzing van God, b.v. in liederen en belijdende acclamatie, maar dan vooral aan goede werken van

---

[1]) Cerfaux denkt vooral aan een 'hemelse' cultus, waarin mensen en engelen verenigd zouden zijn (*a.w.* 297v.). Of daarmede echter niet te veel uit de teksten is afgeleid?

[2]) Vgl. voor een en ander Cerfaux, *a.w.* 293–295 en ook H. Wenschkewitz, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe*, (Angelos, Beiheft 4), 1932, S. 67–87 over: Philo von Alexandria.

[3]) Zie *Bill.* III, blz. 789 en de noot van Charles bij Jub. 16 : 18 in: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament ed. bij R. H. Charles*, Vol. II, 1913.

[4]) Vgl. J. Blinzler *a.w.*, p. 63, Anm. 28.

barmhartigheid en broederliefde, kortom dat geheel van een geheiligd leven, dat in de paraenese van deze brief zulk een bijzonder accent verkrijgt[1]). In het bestaan van de gemeente in haar geheel behoort iets openbaar te worden van een Godverheerlijkende cultus (vgl. ook 1 Petr. 4:11), waarin alles staat in het teken van de nieuwe tijd en bepaald is door het in allen leven wekkende pneuma[2]). Waarschijnlijk is hetzelfde bedoeld als waarvan sprake is in Rom. 12:1 („Ik vermaan u dan, broeders, bij de barmhartigheid Gods, dat gij uwe lichamen stelt tot een levend, heilig en Gode welgevallig offer: dit is uw redelijke eredienst") en Hebr. 13:15 („En vergeet de weldadigheid en mededeelzaamheid niet, want in zulke offers heeft God een welgevallen") en is de gedachtengang ook verwant aan die van Eph. 5:8: „...thans zijt gij licht in de Heer; wandelt als kinderen des lichts... want de vrucht des lichts bestaat in louter goedheid en gerechtigheid en waarheid... en toetst wat de Heer welbehaaglijk is." (vgl. Matth. 5:16 en 1 Thess. 5:5)[3]).

Enkele details verdienen nu nog bijzondere aandacht. Vooreerst kan men ook hier de vraag stellen, of bij de woorden over „het brengen van geestelijke offers" ook aan een missionair motief moet worden gedacht. Opzettelijk wordt er niet over gesproken. De aandacht is wel allereerst gericht op dit ene, dat God verheerlijkt wordt voor zijn verlossend werk. Een analoge vraag rijst bij het tweede gedeelte van vs. 9, waar sprake is van een koninklijke priesterschap, Gode ten eigendom „om de grote daden te verkondigen van Hem, die u uit de duisternis geroepen heeft tot zijn wonderbaar licht". Onwillekeurig denkt men bij dit ὅπως ... ἐξαγγείλητε allereerst aan een luid, naar alle kanten in de wereld betuigen. De analogie met vs. 5 zou dan volkomen zijn, als wij ook bij dit „verkondigen" mogen aanvullen: met het leven. De gelovigen worden dan opgeroepen, van Gods grote daden van verzoening en verlossing iets te laten blijken

---

1) Zie b.v. 1 : 13–25, 2: 11–25, 3 : 8–12, 4 : 7–19. Vgl. voor het karakter van deze paraenese het artikel van W. C. van Unnik, 'The Teaching of Good Works in I Peter, in: *N.T. Studies* 1954, p. 92–110.

2) Zie de Additional Note over 'The Spiritual Sacrifice' bij E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, 1947, p. 294–298 (vgl. ook de Note over πνευματικός in 2 : 4–5, p. 281–285).

3) Vgl. voor dit motief 'met het gehele leven belijden' ook vooral 2 Clem. 4 : 3 'Laat ons Hem dus, broeders, met de werken belijden (ἐν τοῖς ἔργοις αὐτὸν ὁμολογῶμεν), door elkander lief te hebben, door niet te doen aan echtbreken en kwaadspreken van elkander en niet naijverig te zijn, maar ingetogen, barmhartig en goed.' (Vgl. ook 3 : 2–5 en *Od. Sal.* 20). Ik verwijs verder naar de fraaie studie van H. Schlier, 'Vom Wesen der apostolischen Ermahnung – Nach Röm. 12, 1–2' in: *Die Zeit der Kirche, Exegetische Aufsätze und Vorträge*, 1956, S. 74–89.

in hun gehele bestaan. Wie echter het gebruik van ἐξαγγέλλειν in de Septuagint nagaat, moet constateren, dat dit woord eigenlijk steeds gebruikt wordt in verband met verheerlijking in de cultus[1]) en het is m.i. heel wel mogelijk, dat we ook bij onze plaats in eerste instantie aan deze zin hebben te denken. – Zoals ik zeide, de gedachte van priesterschap staat hier op de voorgrond. Dat echter die van het koningschap niet geheel ontbreekt, blijkt uit het adjectief βασίλειον bij ἱεράτευμα in de tweede tekst[2]). Moeten wij dit interpreteren als vrijwel synoniem met ἅγιον in vs. 5 (Cerfaux)? Of ligt in het woord aangeduid, dat deze priesterschap behoort bij de koning der christenen, in een bijzondere dienst aan Hem verbonden is en in die zin koninklijk mag worden genoemd? Ik ben geneigd voor dit laatste te kiezen. – Ten slotte is nog een vraagpunt, of de woorden ,,door Jezus Christus'' bij de onmiddellijk voorafgaande woorden ,,die Gode welgevallig zijn'' of bij ,,brengen'' (ἀνενέγκαι) moeten worden getrokken. Dit laatste is b.v. de opvatting van Windisch[3]). De plaatsing van de woorden lijkt echter wel bepaald voor de eerste opvatting te pleiten. De offers worden dan beschouwd als ,,geestelijke'', d.i. door de Geest bewerkte offers, die uit het verlossend werk van Christus voortvloeien en God daarom welgevallig zijn (vgl. Rom. 12:1).

Wanneer wij nu komen tot enkele opmerkingen over de teksten in de Openbaring van Johannes, verdient het allereerst wel enige aandacht, dat wij in een bijbelboek van zo geheel ander karakter dan 1 Petr. toch geheel verwante gedachten aantreffen. Door een en ander mogen wij weer bevestigd vinden, dat reeds in zeer vroege traditie karakteristieke gedachtengangen en een bepaald gebruik van oudtestamentische teksten (misschien ook in liederen?) gemeengoed zijn geweest. Hoe dit echter ook zij, er is ook verschil. In de Apocalypse valt, in vergelijking met 1 Petr., zeker sterkere nadruk op het koningschap. We moeten deze accentverschuiving ongetwijfeld in verband brengen met het bijzondere karakter van het boek. Het laatste boek van de bijbel wil een troostboek zijn en in tijd van nood en vervolging een laatste perspectief geven. Het centrum ligt in Openb. 12. Het hoofdstuk spreekt van een beslissende strijd: de oorlog in de hemel, waarvan de uitkomst is, dat de satan uit de hemel geworpen wordt. Hij heeft daarmee in beginsel zijn macht verloren, de heer-

---

[1]) Vgl. Kittel's *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, Bd. I, 1933, S. 68, s.v.

[2]) Selwyn vat βασίλειον op als een substantief. Jos. Blinzler toont echter wel overtuigend aan, dat inderdaad aan een adjectief gedacht moet worden (*a.w.*, p. 62).

[3]) H. Windisch, *Die Katholischen Briefe erklärt*[3] (bearbeitet von H. Preisker), 1951 bij de besproken tekst.

schappij is aan Christus gekomen. Christus heeft overwonnen, en aan die overwinning zullen de gelovigen deel hebben. Van deze overwinning getuigt het boek telkens opnieuw, ook in de woorden, waarmede wij ons in het bijzonder bezig houden. Als hier gewaagd wordt van „Hem, die ons liefheeft en ons uit onze zonden verlost heeft door zijn bloed – en Hij heeft ons tot een koninkrijk, tot priesters voor zijn God en Vader gemaakt – Hem zij de heerlijkheid en de macht in alle eeuwigheden!', dan worden de lezers ook met deze woorden καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ aan dit bemoedigend perspectief herinnerd. Midden in de strijd klinkt het tot hen door: gij zult overwinnen en met Christus heersen, ja meer dan dat: gij moogt nu reeds koning zijn.[1]). De wending moet dan gezien worden in het licht van teksten als 12:11: „En zij hebben hem overwonnen door het bloed van het Lam...", 3:21: „Wie overwint, hem zal ik geven, met mij plaats te nemen op mijn troon ..." (en zo delen in mijn heerschappij) en 2:26v.: „En wie overwint ... hem zal ik macht geven over de heidenvolkeren en hij zal ze regeren met een ijzeren staf..." Dit koningschap zal volledig werkelijkheid worden aan het einde der tijden (waarbij de Apc., gelijk bekend is, nog onderscheid maakt tussen de voorbereidende periode van het duizendjarig rijk en de uiteindelijke beslissing over alle dingen): de gelovigen, inzonderheid de martelaren „zullen priesters van God en van Christus zijn en met Hem koningen zijn duizend jaren" (vlg. ook 22:5, waar betreffende de wereld van het nieuwe Jeruzalem getuigd wordt: „...en zij zullen koningen zijn – βασιλεύσουσιν – tot in alle eeuwigheden"), maar reeds nu geldt: wie door zijn verlosser is vrijgemaakt en zich geheel aan Hem heeft overgegeven, mag zelfs midden in de verdrukking een besef hebben van koninklijke triomf en heerlijkheid[2]). Het is dan ook wel niet toevallig, dat Christus, die de gelovigen tot koningen heeft gemaakt, in het onmiddellijk voorafgaande gekwalificeerd wordt als de hoogste machthebbende: ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς

---

[1]) De lezing βασιλείαν in Openb. 1 : 6 en 5 : 10 schijnt als lectio difficilior de voorkeur te verdienen boven die van βασιλεῖς bij andere getuigen en kan dan in tweeërlei zin worden opgevat: a. met Grotius (in zijn uitleg bij 5 : 10) als een abstractum pro concreto, more Hebraeo, zodat βασιλεία vrijwel ident zou zijn met 'koningen'. Voor deze interpretatie pleit ook enigszins het vervolg in 5 : 10: 'en zij zullen koningen zijn op aarde'. b. als 'een koninkrijk', waarin – zo mogen we dan wel parafraseren – Christus, die met zijn bloed heeft verlost, koning is en deel geeft aan zijn koninklijke heerschappij en heerlijkheid. Overigens is het onderscheid tussen deze twee opvattingen, als ik juist zie, niet van wezenlijke betekenis. (Augustinus, *De civ. Dei* XX 9 : 1 beroept zich vooral op deze tekst voor zijn stelling: de βασιλεία is de kerk).

[2]) Bij een en ander wordt men telkens ook herinnerd aan woorden uit Dan. 7 (18, 22, 27) en Sap. 3 : 8 ('zij zullen de heidenen richten en over de volkeren heersen').

γῆς (1:5). En zo zouden er nog meer gegevens te noemen zijn, die ons versterken in onze overtuiging, dat het gezegde inderdaad in de korte, vage wendingen ligt opgesloten. Men denke b.v. nog aan 12:11, waar ook het verlossende bloed van Christus en de overwinning der gelovigen nauw met elkander verbonden worden; en verder aan de merkwaardige uitdrukking in 1:9, waar de schrijver zichzelf aanduidt als ,,uw broeder en deelgenoot in de verdrukking en in het koninkrijk (βασιλεία) en de volharding in Jezus'', waarbij waarschijnlijk wel gedacht moet worden aan een deelhebben aan de koninklijke macht en heerlijkheid, die Christus eens ten volle aan de gelovigen zal schenken, maar waarvan ook nu reeds iets tegenwoordig is in de gemeenschap der christenen.

In enkele van de reeds telkens besproken teksten – ook deze weer onmiskenbaar zinspelingen op de Oudtestamentische ,,grondteksten'' in Ex. 19 en Jes. 61 – wordt aan de gelovigen ook het epitheton ,,priesters'' toegekend, het duidelijkst in 1:6 en 5:10 (maar zie ook 20:6). Uit deze gegevens blijkt echter niet onmiddellijk, wat we onder dit priesterschap precies hebben te verstaan. Naar het mij voorkomt, kunnen wij bij dit priesterschap, evenals bij het koningschap, een tegenwoordig en een toekomstig (koningschap/priesterschap) onderscheiden en gelijk daar, valt van uit de teksten, die over dit laatste, het toekomstig, hemels priesterschap, handelen, enig licht op de gegevens, die kennelijk op een priesterschap reeds in het heden der aardse werkelijkheid betrekking hebben (1:6; 5:10). Ik denk daarbij aan het visioen over een geheel nieuwe wereld in 22:3: ,,En de troon van God en van het Lam zal daarin (n.l. het nieuwe Jeruzalem) zijn en zijn dienstknechten zullen Hem vereren (λατρεύσούσιν αὐτῷ) en zij zullen zijn aangezicht zien'' (vgl. ook 20:6) en aan cap. 7, waarin sprake is van de 24 oudsten, wel op te vatten als representanten van de gemeente van het oude en het nieuwe verbond en van ,,hen, die uit de grote verdrukking komen''; van hen wordt gezegd (vs. 15) dat zij mogen verkeren ,,vóór de troon van God'', en in zijn onmiddellijke nabijheid en Hem, zonder ophouden, dag en nacht, mogen vereren (λατρεύουσιν). Wij hebben dus te doen met een tweede hoofdmotief van het boek der Openbaring, naast dat van koningschap en overwinning, het motief van cultus en lofprijzing. Van daaruit valt m.i. licht op de teksten 1:6 en 5:10, waarin sprake is van gelovigen, voor wie reeds in het heden geldt, dat zij tot priesters (ἱερεῖς) gemaakt zijn. Ook hiermede wordt bemoediging gegeven: de lezers worden herinnerd aan hetgeen zij ondanks alles en

midden in de vervolging mogen zijn en blijven: mensen, die toegang tot God hebben en Hem mogen prijzen en verheerlijken.

Buiten de tot nog toe besproken teksten treffen wij nergens wendingen aan, die ons direct aan de teksten van Exodus en Deutero-Jesaja herinneren en met zoveel woorden tegelijk van het koning- en priesterschap der gelovigen spreken. Toch vinden wij zowel voor het een als voor het ander overal verspreid in het Nieuwe Testament verwante gegevens. Ik noem slechts enkele van de meest sprekende teksten.

Wat het koningschap betreft, wij kunnen b.v. aan verschillende plaatsen uit de evangeliën denken. Allereerst aan het vertroostende woord van Luc. 12:32. De schare van hen, die bij Jezus behoren, is slechts klein en schijnt veelal machteloos tegenover een vijandige wereld te staan. Tot hen klinkt het echter door: ,,Wees niet bevreesd, gij kleine kudde. Want het heeft uw Vader behaagd u het koninkrijk te geven''. Waarschijnlijk mogen wij uit détails van de tekst wel afleiden, dat dit ,,koninkrijk'' niet alleen betrekking heeft op de heerlijkheid van de gaven (b.v. vergeving en eeuwig leven), maar ook op de macht en de triomf, die ermee verbonden zijn en waarbij dus alle vrees zal zijn weggenomen (vgl. ook Luc. 22:29)[1]. En zo behoeft het ons m.i. niet te verwonderen, dat men naast de besproken teksten uit de Apokalypse ook herinnerd heeft aan die zaligsprekingen, die aan de armen van geest en dan aan de vervolgden de βασιλεία toezeggen en de zachtmoedigen het aardrijk (τὴν γῆν) doen beërven (vgl. ook Matth. 25:34).[2]

Ook uit de Johanneïsche literatuur zouden verwante motieven te noemen zijn, b.v. Joh. 17:22: ,,En de heerlijkheid, die Gij mij gegeven hebt, heb ik hun gegeven'' en 16:33: ,,Hebt goede moed, ik heb de wereld overwonnen'', maar vooral het woord uit 1 Joh. 5:4–5: ,,Al wat uit God geboren is, overwint de wereld'', alle woorden, die aan het triomferen en koning-zijn der gelovigen uit de Apocalyps doen denken (zowel hier als daar het gebruik van het woord νικᾶν).

Veel sprekender zijn echter in deze samenhang enkele gegevens uit 1 Cor. Gelijk bekend is, richt de apostel zich in de eerste hoofdstukken van deze brief tot zijn gemeente in verband met noodlottige

---

[1]) Met 'koninklijk' wordt nl. wel datgene aangeduid, dat kan worden opgevat als het volkomen tegendeel van het zwakke, onaanzienlijke en onmachtige, waaraan wij bij de woorden 'kleine kudde' en 'bevreesd' als vanzelf worden herinnerd, vgl. ook S. Greydanus, *Het Heilig Evangelie naar de beschrijving van Lucas I*, 1940, blz. 614.

[2]) Van hen *is* de βασιλεία. Dit duidt wel allereerst op de toekomst, maar geldt toch ook reeds voor het heden: de armen van geest, nu veelal verdrukt en vervolgd, zullen eens deel hebben aan het koninkrijk en de daarmee verbonden macht en heerlijkheid, maar mogen op een vreemde, paradoxale wijze ook nu reeds iets daarvan ervaren.

partijgroeperingen. Wat we ons bij deze ,,partijen" precies hebben te denken, zal wel nimmer geheel duidelijk worden. Vast staat echter wel, dat hier ook een groep in het geding is, die zich hoogmoedig verheft op al hetgeen zij reeds ,,bezit": haar heel bijzondere, voor anderen niet toegankelijke ,,gnosis" en haar bijzondere charismata. Waarschijnlijk heeft de apostel deze groep op het oog, als hij ergens zegt: ,,Reeds zijt gij verzadigd, reeds zijt gij rijk, zonder ons hebt gij u koning gemaakt (ἐβασιλεύσατε). Ja, was het maar zo, dat gij koning geworden waart, dan waren wij ook met u koning geworden" (1 Cor. 4:8). Op de achtergrond van dit woord van felle ironie staat blijkbaar de gedachte, waarmee wij ons bezighouden. Hetgeen de apostel eigenlijk wel wenst – het koning-zijn der gelovigen – wordt hier in een aanmatigende anticipatie overdreven en geheel voor een bepaalde elitegezelschap opgeëist. – Nog in een ander deel van zijn betoog over ,,de partijen" (1 Cor. 3:20–21) gebruikt Paulus het motief. ,,Niemand beroeme zich op mensen; immers, alles is het uwe: hetzij Paulus, Apollos of Cephas, hetzij wereld, leven of dood, hetzij heden of toekomst, het is alles het uwe, doch gij zijt van Christus en Christus is van God". In dit woord, gelijk bekend een centrale tekst in Luthers ,,Von der Freiheit eines Christenmenschen", wekt de apostel zijn lezers op, nu toch niet al die ,,grote mannen" na te lopen en zich niet zo van namen en leuzen afhankelijk te maken. Zij mogen zich toch immers verheugen in een koninklijke vrijheid. De gelovigen staan vrij zelfs tegenover heel wat belangrijker dingen, dan welke nu op hun doen en denken beslag leggen. Johannes Weisz heeft zich zowel in zijn altijd nog bijzonder waardevolle commentaar op 1 Cor. als in een stimulerende studie over de christelijke vrijheid ook met deze tekst bezig gehouden[1]). Hij overweegt, of wellicht ook Cynisch-Stoïsche motieven hier invloed kunnen hebben uitgeoefend. De analogieën van deze zijde zijn zeker frappant en in ons verband mag wel in het bijzonder worden herinnerd aan het koningschap van de wijze waarvan b.v. in Epictetus, *Dissertationes* en bij Horatius sprake is[2]). Intussen, juist bij deze plaatsen uit 1 Cor., waar de grote gedachtencomplexen van Stoa en christendom over een koninklijke vrijheid

[1]) Johannes Weisz, 'Der erste Korintherbrief' (neunte Auflage in: *Kritisch-exegetischer Kommentar über das N.T. begründet von H. A. W. Meyer*), 1910 en *Die christliche Freiheit nach der Verkündigung des Apostels Paulus*, 1902. Vgl. ook A. Bonhöffer, *Epiktet und das N.T.*, 1911 en *Th. W.* II, s.v.

[2]) Vgl. b.v. *Epict. Diss.* III 22, 49 de uitspraak van Diogenes: τίς με ἰδὼν οὐχὶ τὸν βασιλέα τὸν ἑαυτοῦ ὁρᾶν οἴεται καὶ δεσπότην; *Horat. Sat.* I, 3, 136: magnorum maxime regum, en tal van andere door Weisz, *a.w.* 107 geciteerde plaatsen.

elkander in terminologie soms verrassend dicht naderen, kan het diepgaand onderscheid toch zonder veel moeite worden aangegeven en in elk geval is m.i. duidelijk, dat wij eerder dan aan Cynisch-Stoïsche analogieën voor een verklaring van dit fundamentele woord aan de reeds besproken motieven over het koningschap van hen, die in Christus geloven, hebben te denken.[1])

Het leek een moment aantrekkelijk op een zijpad weg te dwalen. Wij blijven echter op de hoofdweg, met het noemen van een derde pericoop uit dezelfde brief: 1 Cor. 6:1vv. Paulus spreekt er hier zijn verwondering over uit, dat een christen het durft bestaan bij onenigheden met een mede-christen recht te zoeken bij de heidense rechter. Dat in het vervolg der geschiedenis telkens opnieuw vragen gesteld worden, b.v. over de verhouding van deze woorden tot de bekende uitspraken in Rom. 13 over de overheid en over het probleem, in hoeverre de wereldlijke rechtspraak voor een christen betekenis heeft, ligt voor de hand. De interessante studie van Lukas Vischer, *Die Auslegungsgeschichte von 1 Kor. 6:1–11*, 1955 is geheel aan deze vragen en de dikwijls zeer uiteenlopende antwoorden gewijd. Voor ons doel is thans echter vooral het in de vss. 2 en 3 aangeduide motief van belang: „Of weet gij niet – zo vraagt Paulus – dat ‚de heiligen' (de door God apart gestelde ἁγιοὶ) de wereld zullen oordelen? En indien bij u het oordeel over de wereld berust, zijt gij dan onbevoegd voor kleine geschillen? Weet gij niet, dat wij engelen zullen oordelen?" Blijkbaar hebben wij ook hier weer te doen met een nuancering van het ene belangrijke motief van het koningschap. De heiligen zullen delen in de heerschappij van Christus en met hem regeren en oordelen over de volkeren[2]). Met het genoemde is het vergelijkingsmateriaal niet uitgeput. Ik denk b.v. nog aan Rom. 5:17: „want indien door de val van de ene de dood als koning is gaan heersen door die ene, veel meer zullen zij, die de overvloed van genade en van de gave der gerechtigheid ontvangen, leven en heersen (βασιλεύσουσιν) door die éne, Jezus Christus." (vgl. weer Openb. 20:4 en 2 Tim. 2:11–12: „...indien wij volharden, zullen wij ook mede regeren". Ook in deze beide teksten wordt verondersteld, dat in de komende nieuwe wereld de gelovigen zelf heersers zullen zijn[3]).

[1]) Vgl. mijn artikel: 'Paulus. Hebreeën. De Katholieke Brieven. De Openbaring van Johannes', in: *Cultuurgeschiedenis van het Christendom*, 1948, blz. 354vv.

[2]) Vgl. Dan. 7 : 22, Sap. 3 : 8, Apc. 3 : 21, 20 : 4.

[3]) Vgl. ook C. K. Barrett, *The Epistle to the Romans*, 1957, p. 115: 'They who were reigned over by the tyrant shall themselves reign,' en H. N. Ridderbos. *Aan de Romeinen*, 1959, blz. 120.

Daarnaast moge nog herinnerd worden aan Rom. 8:37v. („in dit alles zijn wij meer dan overwinnaars, ὑπερνικῶμεν!") en dan ook aan die gegevens uit 1 Petrus en Hebreeën, waaruit blijkt, dat „de heiligen" in zekere zin zelfs boven de engelen staan (1 Petr. 1:12, Hebr. 2:14–16).

Stellen wij nu analoge vragen ten aanzien van het priesterschap der gelovigen, dan blijkt, dat ook zonder de eigenlijke terminologie van ἱερεῖς en ἱεράτευμα (Openb. en 1 Petr.) in allerlei wendingen toch iets van de algemene gedachte terug te vinden is. In het voorafgaande noemden wij reeds Rom. 12:1 en Hebr. 13:16. Beide teksten wekken op tot een nieuwe eredienst, waarbij gedacht wordt aan een aanbidding van God met het ganse bestaan, in Hebr. door offers van „weldadigheid en mededeelzaamheid (εὐποιίας καὶ κοινωνίας). De priesters in deze cultus brengen daarmede een aan God welbehaaglijke offerande. Dat is dan, aldus de apostel „uw redelijke eredienst" (λογικὴ λατρεία)[1]). Naast deze woorden noemt men als vanzelf een andere tekst uit Hebreeën (12:28): „Laten wij derhalve, nu wij een onwankelbaar koninkrijk ontvangen hebben, dank betuigen en daardoor God vereren op een Hem welbehagelijke wijze, met eerbied en ontzag" (λατρεύωμεν εὐαρέστως τῷ θεῷ). Ook hier komen de woorden „priester" of „priesterschap" niet voor. Toch is wel, ook hier in een typisch „priesterlijke" terminologie, sprake van de geestelijke eredienst der gelovigen, waarin telkens opnieuw dankbaarheid voor de grote gave van de βασιλεία (blijkbaar als reeds „tegenwoordig" gedacht!) voor God wordt betuigd, door – zo mogen we de tekst waarschijnlijk aanvullen – een Hem welgevallig leven. Een nauw verwante uitspraak vinden we in het boek, waarin we a priori iets van deze

---

[1]) Vooral in Rom. 12 : 1 is de typisch cultische terminologie opmerkelijk: παριστάνω, terminus technicus uit de offertaal (vgl. ook 6 : 13 vv. en het artikel van Bo Reicke in *Th. W.* V, blz. 836vv.), θυσία (vgl. b.v. Lev. 1 : 9, 13), ἅγιος en λατρεία (ook dit geijkte term voor de godsdienstige verering, met name in de cultus, vgl. Rom. 9 : 4, Hebr. 9 : 6; zie *Th. W.* IV, s.v. λάτρευω, vooral blz. 63–66).

Met de term λογικὴ λατρεία doelt Paulus op een met de λόγος overeenstemmende cultus, een „redelijke eredienst". Waarschijnlijk knoopt de apostel aan bij toenmalig, min of meer filosofisch bepaald, spraakgebruik. Men kan daarvoor wijzen op de meer dan eens voorkomende uitdrukking: λογικὴ θυσία (*Corp. Herm.* I 31, XIII, 18–19, *Test. Levi* 3 : 6). Wanneer de lezers – zo verloopt dan het betoog van de apostel – leven overeenkomstig zijn woord van paraklese, dan komt het bij hen tot de ware vervulling van het ideaal „redelijke eredienst". Het woord λογικός is dan bepaald niet hetzelfde als het πνευματικός van 1 Petr. 2 : 5, gelijk veelal verondersteld wordt. Daartegen pleit trouwens, dat men in dat geval niet begrijpt, waarom dit voor Paulus toch veel meer voor de hand liggende πνευματικός niet gekozen zou zijn. Het lijkt daarom waarschijnlijker, dat Paulus hier met de bij hem geheel ongebruikelijke wending even zinspeelt op een bij anderen destijds gangbare terminologie en dan verklaart: in een bijzondere zin kan dit nu bij u realiteit worden.

aard mogen verwachten: de brief van Jacobus (1:26–27): „Indien iemand meent godsdienstig te zijn (θρησκὸς εἶναι) en daarbij zijn tong niet in toom houdt... diens godsdienst (θρησκεία) is waardeloos. Zuivere en onbevlekte godsdienst voor God, de Vader, is omzien naar wezen en weduwen in hun druk en zichzelve onbesmet van de wereld bewaren."[1]) – Ook Rom. 15:16 hoort nog thuis in deze samenhang. Paulus ziet hier eigen apostolaat als een priesterdienst en gewaagt van de hem geschonken „genade", om een dienaar van Christus Jezus voor de heidenen te zijn in de heilige dienst van het evangelie Gods (ἱερουργέω), opdat de offergave (προσφορά) der (bekeerde) heidenen (Gode) welgevallig (εὐπρόσδεκτος) zou wezen, geheiligd door de Heilige Geest (ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ). In deze, evenals verschillende van de voorafgaande teksten, geheel door karakteristiek cultische terminologie bepaalde, uitspraak ziet Paulus bepaaldelijk het eigen zendingswerk als deel van een grote eredienst, waarin hij – als priester – de oogst van zijn missionaire arbeid als een offer aan God mag aanbieden.

Intussen kan de cultische terminologie ook in een andere richting, d.i. meer in de lijn van de Apc., worden uitgewerkt, b.v. in enige zeer sprekende gegevens uit Hebreeën, in de eerste plaats 13:15: „Laten wij dan door Hem Gode voortdurend een lofoffer brengen (ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως...τῷ θεῷ), nl. de vrucht onzer lippen, die zijn naam belijden" en 10:19–22, waar sprake is van vrijmoedigheid om in te gaan in het heiligdom en van een toetreden met een hart, dat door besprenging is gezuiverd van besef van kwaad. Hetgeen tevoren alleen de hogepriester vrijstond – aldus wel de gedachtengang – is nu, door Christus' verzoenend handelen, veroorloofd aan alle gelovigen. Maar ook andere teksten zinspelen op zulk een priesterlijke dienst der gelovigen, b.v. 4:16: προσερχώμεθα μετὰ παρρησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος[2]); 7:19, waar het ἐγγίζειν τῷ θεῷ doet denken aan de priesterlijke terminologie van Ex. 19:22, 34:30, Lev. 10:3e.e. en 9:14: „...om de levende God te dienen" (λατρεύειν).[3]) En tenslotte

---

[1]) Ook θρησκεία en θρησκεύω zijn typische termen voor de Godsverering (Hand. 26 : 5 en 1 Clem. 45 : 7), vooral in de eredienst (zie het desbetreffende artikel van Karl Ludwig Schmidt in *Th. W.* III, blz. 155–159).

[2]) Ook προσέρχομαι is een karakteristiek woord voor het naderen tot een godheid (vgl. ook Hebr. 7 : 25, 11 : 6 en II Clem. 17 : 3).

[3]) Vgl. verder nog de terminologie van παρρησία (Th. W. V, blz. 881) en προσαγωγή (Rom. 5 : 2, Eph. 2 : 18, 3 : 12). Ook door deze woorden worden wij herinnerd aan hetgeen wij boven betoogden n.a.v. teksten uit Apc. en Hebr.: de toegang, die de gelovigen als „priesters" tot God hebben (vgl. Hebr. 10 : 19) en de openheid en „vrijmoedigheid", waarmee zij Hem mogen naderen.

lijkt het niet ongerijmd, in ons verband te herinneren aan de bekende tekst van 1 Tim. 2:1, waar de apostel Timotheüs op het hart bindt, ervoor te zorgen, dat in samenkomsten der gelovigen gebeden wordt en dan voorbede wordt gedaan voor alle mensen, voor koningen en alle hooggeplaatsten. Hoewel ook hier met geen woord over het priester-zijn gesproken wordt, zou men ook hier van een priesterlijke dienst der gemeente kunnen spreken: het opdragen van gebeden voor anderen.

De twee hoofdlijnen, die wij reeds bij de analyse van de hoofdteksten in 1 Petr. en Apc. meenden te kunnen aangeven, zijn dus stellig door het gehele Nieuwe Testament te vervolgen: ten eerste 1. tal van teksten spreken op een of andere wijze van hetgeen in 1 Petr. accent verkreeg: het priesterschap der gelovigen opgevat als een eredienst met het leven. Daarnaast 2. de andere lijn: bij het priester-zijn wordt vooral gedacht aan het verheerlijken van en een vrijmoedig naderen tot de God der verlossing. Naar mijn mening is uit het voorafgaande wel gebleken, dat hetgeen op deze twee lijnen ligt, bij de ganse idee van het priesterschap in het Nieuwe Testament het accent ontvangt.[1])

Denken we nu nog een moment terug aan de verschillende aspecten, die wij bij de aanvang noemden, dan willen wij vooreerst hetgeen in het voorafgaande al wel telkens als terloops gebleken is, nog bepaald accentueren, dat n.l. de teksten betreffende het priesterschap der gelovigen zeker niet in een anti-ambtelijke zin mogen worden uitgelegd (een opvatting, die door verschillende schrijvers, veelal aanknopend bij uitspraken van Tertullianus en vooral van Luther, naar voren wordt gebracht). Dat men deze gedachte van een zekere concurrentie of disharmonie tussen het ,,priesterschap der gelovigen'' en ,,de ambten'' (b.v. die van ἐπίσκοποι en πρεσβύτεροι) geheel ten onrechte uit de gegevens afleidt, is in het voorafgaande al wel duidelijk geworden. Voor het Nieuwe Testament mag men in het bijzonder op de gegevens van 1 Petr. wijzen. Want ofschoon hier grote nadruk valt op het priesterschap van de ganse gemeente, wordt in het vervolg (5:1vv.) met even zwaar accent gesproken over het ,,ambt'' van de ,,oudsten'', die worden opgewekt ,,de kudde Gods'' te ,,weiden'' en dat ,,niet als heersers over hetgeen u ten deel gevallen is, maar

[1]) Dat overigens beide gedachtengangen nauw met elkander verbonden zijn, behoeft nauwelijks betoog. Uit het voorafgaande is reeds gebleken, dat men soms nauwelijks kan uitmaken, welke van beiden bedoeld is, b.v. bij de interpretatie van 1 Petr. 2 : 9. Vgl. verder vooral Hebr. 13 : 15–16.

als voorbeelden der kudde" (vs. 2 en 4). Trouwens, dat door het ganse Nieuwe Testament zulk een lijn van het ,,ambtelijke" naast die van het ,,charismatische" in de meer beperkte zin van het woord valt waar te nemen, is m.i. moeilijk te loochenen.[1]) Ik onderstreep in dit verband ook het feit, dat we bij dit priesterschap überhaupt niet met een ,,ambt" te doen hebben. Reeds uit dit oogpunt kan men de ambten onmogelijk opvatten als een verbijzondering van het algemene priesterschap.[2]) De terminologie is evenals bij al hetgeen er verder over ,,eredienst" en ,,offers" der gemeente te berde gebracht wordt, metaforisch van aard. (wat natuurlijk aan de reële – ik zou durven zeggen: bezielende en inspirerende betekenis van de betrokken gegevens niets afdoet: ook een beeld kan een sterke regenererende werking uitoefenen).

Zoals ik in mijn inleiding opmerkte, meer dan een schrijver zoekt de betekenis van de besproken teksten wel heel bepaald in de richting van het ideaal: de christenen priesters voor de wereld. Uit het voorafgaande is, naar ik meen, gebleken dat dit in het Nieuwe Testament zeker niet het eerste motief is. Toch treedt het hier en daar aan de dag. De nadruk valt dan echter onmiskenbaar op de roeping der gemeente met haar ganse bestaan blijk te geven van haar dankbaarheid aan God, door haar daden van broederliefde en weldadigheid priesterlijk voor God te leven en daarmede dan tevens een licht voor de wereld te zijn. M.a.w.: waar van dit motief gesproken wordt, wordt blijkbaar vooral van het zijn van de gemeente en van de afzonderlijke gelovigen een missionaire werking verwacht.

En wat tenslotte de problemen betreft, waarmee de rooms-katholieke discussie zich in tal van publikaties bezighoudt, het spreekt vanzelf, dat wij ook deze niet uitvoerig kunnen bespreken. Ik zou slechts op twee punten willen wijzen: 1. vooreerst dient opnieuw geaccentueerd te worden, dat in de nieuwtestamentische teksten sprake is van een metaforisch woordgebruik. Ik ben het eens met een zo belangrijke nieuwtestamenticus als Lucien Cerfaux, die, blijkbaar ook polemiserend tegen andere opvattingen, hierop sterke nadruk legt[3]). Tezeer wordt veelal de indruk gewekt, alsof er in verband met de besproken teksten sprake zou moeten zijn van een afwegen van verschillende ,,ambten" tegenover elkander.

---

[1]) Vgl. mijn artikel: 'De ambten in het Nieuwe Testament', in: *Vox Theologica*, 1957, 97–111. Over het in de tekst genoemde vraagpunt: blz. 100vv.

[2]) A. A. van Ruler, *Bijzonder en algemeen ambt*, 1952, blz. 44vv. oppert m.i. dan ook terecht allerlei bezwaren tegen deze gehele notie van het 'àmbt der gelovigen' in de kerk.

[3]) Cerfaux, *a.w.* p. 313, 315.

2. Ook van een mede-offeren van de ,,leken'' als ,,priesters'' kan men toch moeilijk spreken. In het Nieuwe Testament vinden we geen enkele toespeling in deze richting. Van ,,echte'' priesters is daar trouwens, naar algemeen erkend wordt, nog geen sprake[1]). Het enige, dat genoemd zou kunnen worden is, dat de gebeden en de liederen, waarvan i.v.m. de eredienst op verschillende plaatsen sprake is, waarschijnlijk, ook in de oudste tijd, bij de viering van het avondmaal uitgesproken en gezongen zijn en dan overdrachtelijk als ,,offers'' worden aangeduid. – Hoe weinig evident deze motivering voor een mede-offeren van de gelovigen is, wordt trouwens reeds openbaar uit het feit, dat de meeste r.-katholieke theologen deze idee thans maar liever geheel anders willen funderen, o.a. op de centrale gedachte van het lichaam van Christus. Alle gelovigen hebben als leden van het lichaam van Christus deel aan al hetgeen Christus heeft en zo dus ook aan zijn offeren. Men kan spreken van een ,,algemeen mede-offeren'', ,,steunend op de overtuiging, dat de eucharistie het offer van de gehele Kerk is, het Mystiek Lichaam van Christus, van het Hoofd en van de ledematen''.[2])

---

[1]) Vgl. Congar, *a.w.*, blz. 173–174.

[2]) Zie voor de samenvatting van deze discussie, waarin naast het in de tekst genoemde nog andere motieven aan de orde komen, het bovengenoemde artikel: 'Het priesterschap van de gelovigen', in *Katholiek Archief*, kol. 570–577; het citaat in kol. 573.

NIEBUHRS CONTROVERSE MET DE CONTINENTALE THEOLOGIE

IN VERBAND MET DE POLITIEKE ACTUALITEIT VAN HET THEOLOGISCHE DENKEN [1])

DOOR

E. J. BEKER

Utrecht

De Amerikaanse theoloog Niebuhr geeft, naar ik meen, een zeer belangwekkende bijdrage aan ons continent op het gebied van de theologische doordenking van de grote politieke en sociale problemen van tegenwoordig. Hij is ondanks verscheidene pogingen van de laatste tijd[2]), om voor zijn figuur belangstelling te wekken, in ons land en in Europa nog veel te weinig bekend. In theologicis neemt men in ons land en in Europa tegenover de Amerikaanse theologie nog veelal een hooghartige houding aan en men doorziet onvoldoende, dat men met deze nog niet klaar is, wanneer men bij haar bedenkelijke Vermittlungs-pogingen, pragmatische, activistische, psychologiserende of sociologiserende tendenzen heeft geconstateerd. Ook bij Niebuhr kunnen wij deze pogingen en tendenzen ontdekken. Ik heb deze in mijn proefschrift, dat ik aan deze universiteit heb mogen verdedigen, uitvoerig trachten te analyseren en wil hier niet op terugkomen.

Niebuhrs theologie is geheel gericht op de vraag, hoe de liefde van Christus gestalte kan krijgen in de samenleving. Sterk leeft hij uit het besef, dat God niet het evangelie gehanteerd wil zien als een hengel, waarmee enkelen of meerderen uit de visvijver van deze wereld getrokken worden in de zaligheid, die God voor hen bereid heeft. Niebuhr beseft, dat het God niet te doen is om verlossing *uit* deze wereld, maar *van* deze wereld en hij vraagt zich voortdurend af, hoe de liefde van Christus zo wijd en zo breed mogelijk gestalte kan krijgen in de samenlevingsverbanden. In de drift, waarmee Niebuhr zich stort op de vraagstukken van politiek en maatschappij – een drift,

---

[1]) Lezing gehouden op zaterdag 18 oktober 1958, ter gelegenheid van de diës van de Stedelijke Universiteit te Amsterdam.

[2]) H. Hofmann, *Die Theologie Reinhold Niebuhrs*, Zürich 1954; G. P. Vignaux, *La théologie de l'histoire chez Reinhold Niebuhr*, Neuchatel–Paris, 1957; T. Minnema, *The social ethics of Reinhold Niebuhr*, Kampen 1958; E. J. Beker, *Een onderzoek naar de leer der vrijheid bij R. Niebuhr en K. Barth*, Nijkerk, 1958.

die hem verhindert, zijn gedachten systematisch te ordenen – komt tot uitdrukking, hoezeer hij beïnvloed is door het Social Gospel. Dit Social Gospel heeft het Amerikaans godsdienstig leven en ook de Amerikaanse theologie, zoals U weet, sterk beïnvloed en – wij mogen dat niet vergeten – het oefent nòg zijn invloed uit, al zijn zijn idealistisch mensbeeld en zijn optimistische toekomstverwachting belangrijk gemodificeerd. Het heeft in ieder geval uitgewerkt, dat de Amerikaanse theologie, veel meer dan in ons Europa, gericht is op het effect van het evangelie in de samenlevingsverbanden. Rauschenbusch, zoals u weet, een van de belangrijkste vertegenwoordigers van het Social Gospel, heeft eens gezegd: ,,Het probleem van het Social Gospel is, hoe het goddelijk leven van Christus de menselijke maatschappij kan gaan beheersen.'' En dan gaat hij door: ,,Het gaat in het Social Gospel om de progressieve sociale incarnatie van God.''[1])

Hier zet de kritiek van Niebuhr in. Hier bestrijdt hij het Social Gospel en al die moderne levensbeschouwingen, die het heil langs evolutionaire weg hopen te verwezenlijken in de geschiedenis. Hiertegenover komt Niebuhr ertoe, alle nadruk erop te leggen, dat het heil, of – zoals Niebuhr zegt – de volle liefde van Christus, niet een historische, maar alleen maar een *trans*historische mogelijkheid is. Zo bestrijdt hij de gedachte, dat de gehoorzaamheid aan de Bergrede een historische mogelijkheid is, zoals het Social Gospel meende. In de geschiedenis is alleen gerechtigheid mogelijk, die slechts een benadering is van de *trans*historische liefde, die Christus eist. Wij zullen nog zien, welke politieke en sociale consequenties deze gedachtengang heeft, die streng een onderscheid wil maken tussen liefde en gerechtigheid. Nu moeten wij zien, dat de nadruk op dit onderscheid sterk bepaald wordt door Niebuhrs controvers met het Social Gospel, dat liefde en gerechtigheid identificeerde en *beide* zag als historische mogelijkheden.

De grònd van dit onderscheid tussen liefde en gerechtigheid vinden wij in Niebuhrs antropologie. In tegenstelling tot de optimistische mens beschouwing van het Social Gospel, dat onvoldoende oog had voor de macht en de doorwerking van de zonde, heeft Niebuhr een antropologie, die hem dwingt tot de notie, dat de liefde van Christus nooit ten volle gerealiseerd kan worden in de geschiedenis. Immers: de dialectiek van vrijheid en gebondenheid bepalen zijn mensbeschouwing. De mens heeft vrijheid als onvervreemdbaar

---

[1]) cf. T. Minnema, *The social ethics of Reinhold Niebuhr*, p. 92.

bezit. Deze vrijheid stelt hem in staat, denkend en ook – in mindere mate – handelend het natuurlijk gegevene en het historisch bepaalde te transcenderen. In deze vrijheid transcendeert de mens ook zichzèlf; al transcenderend tipt hij zelfs aan het Godsgeheim, maar in deze vrijheid blijft de mens tegelijk historisch bepaald en natuurgebonden. Van deze menselijke beperktheid kan de mens zich in zijn vrijheid nooit ontdoen. Nu brengt het bewustzijn van tegelijk vrij en begrensd te zijn, de mens in een paradoxe situatie. Enerzijds ziet hij bijkans eindeloze mogelijkheden voor zijn mens-zijn en voor zijn vermogen, om zijn lot en het lot van de wereld te veranderen. Anderzijds blijft hij zeer begrensd. Op het kruispunt en in de spanning tussen deze vrijheid en begrensdheid móét zo wel de angst ontstaan. Deze angst, die met het bestaan van de mens gegeven is, is een kernbegrip in de antropologie van Niebuhr. Hij heeft hier veel geleerd van Kierkegaard. Deze angst drijft de mens om een zo hoog mogelijk gebruik te maken van zijn creatieve mogelijkheden. Anderzijds brengt ze de mens er onherroepelijk toe, zijn mogelijkheden tot vrijheid te overschatten of zich gevangen te geven in zijn eindige situatie. Zo komt de mens in de geschiedenis er onvermijdelijk toe – Niebuhr gebruikt steeds het woord 'inevitably' – om te zondigen. Het bestaan van de mens op zich drijft hem dus bij Niebuhr enerzijds tot verrassende, ongedachte creatieve mogelijkheden en anderzijds tot zonde. Deze creatieve en destructieve mogelijkheden gaan nu, volgens Niebuhr, in de geschiedenis onherroepelijk samen en begeleiden elkaar onlosmakelijk. Waar de creatieve mogelijkheden in de geschiedenis toenemen, nemen ook de destructieve toe. Het is duidelijk, dat Niebuhr op grond van deze antropologie, geen vertrouwen kan hebben in gesloten en afgepaste denkschema's of in het evolutionistische geschiedenisbeeld van het Social Gospel. Daarom kan hij ook de zonde niet zien als een gebrek, dat – zoals John Dewey, de meest invloedrijke filosoof van Amerika, stelt – door een adequate en sociale opvoeding langzamerhand kan worden weggenomen. Hij gelooft niet in een eenzijdig opgevatte, progressieve volmaking van de mens. En op grond van zijn antropologisch schema – hier wil ik vooral nadruk op leggen – kàn hij de liefde van Christus niet opvatten als historische mogelijkheid. Deze is alléén *trans*-historische mogelijkheid. De geschiedenis wordt immers gekenmerkt door de menselijke vrijheid èn gebondenheid en daarmee door angst en tengevolge van de angst door de zonde. De liefde van Christus kan zich niet ten volle ontplooien in de begrensdheden en zonden,

die de geschiedenis kenmerken. U ziet hier, hoe deze antropologie de christologie en daarmee natuurlijk ook de eschatologie bepalen moet. Christus kan immers door dit schema niet ten volle in de tijd en in de geschiedenis komen. Niebuhr zegt: de volle liefde, Christus zèlf, kan in deze wereld alleen maar ondergaan. Niet de volle liefde is een mogelijkheid in de wereld. Alleen – en nu komt het andere woord, dat in Niebuhrs ethiek een zo grote rol speelt – alleen de *gerechtigheid*. Deze gerechtigheid – daar moeten wij goed op letten – wil Niebuhr per se niet losmaken van de liefde. Hij noemt haar een horizontale dimensie van de liefde. De volle liefde van Christus is alleen een verticale mogelijkheid. Deze kan geen uitbreiding ontvangen in deze wereld. Wie Christus in zijn volle liefde wil volgen, kan alleen maar sterven in deze geschiedenis, zoals Christus stierf. Maar de gerechtigheid heeft met de zorg om het voortbestaan van de mens *in* de geschiedenis te maken. Daar rekent de ethiek van Jezus, zoals de Bergrede die weergeeft, niet mee. Die heeft met de laatste en hoogste normen van ons mens-zijn te maken. Die stelt ons de hoogste wet van de vrijheid voor ogen; een wet, die zó hoog is, dat zij geen historische werkelijkheid kan worden. Maar de gerechtigheid heeft te maken met historische mogelijkheden, met het voortbestaan op áárde.

Wel zal de gerechtigheid steeds de liefde van Christus trachten te benaderen en zich door haar laten leiden. Maar de gerechtigheid houdt rekening met het historische, met de uitbreiding van de gestalte van Christus op het terrein van cultuur en maatschappij, met duurzaamheid en daarmede ook met de rede, die wijs en voorzichtig rechten, belangen en resultaten moet uitwegen, die vaste principes van wederzijdse hulp ontwerpt, die onmiddellijk gevoelde verplichtingen tot gecontinueerde verplichtingen maakt. De gerechtigheid kan zich niet uitsluitend laten leiden en vormen door de volmaakte en opofferende liefde. Door deze ontstaat immers een radicale breuk met het historisch gegevene. En dat wil de gerechtigheid verhinderen, zij zoekt de leefbaarheid van de mens in de geschiedenis zo goed mogelijk te garanderen. Daartoe kan zij zich niet alleen door de opofferende liefde van Christus laten leiden, hoezeer deze ook als hoogste norm relevant blijft voor al 's mensen handelingen. Immers deze volmaakte liefde eist een totale en onvoorwaardelijke opoffering van al wat historisch is; zij berekent – zo zegt Niebuhr – niet precies het eigen belang of het belang van de ander. Zij is 'heedless', d.w.z. zij geeft geen acht op het historisch gewordene, op de uit-

gebalanceerde resultaten van de rede. Zij is 'ecstatic', d.w.z. zij verliest zich in de liefde, zonder zich om resultaten op het historisch vlak te bekommeren. De volmaakte liefde is meer een produkt van het hàrt dan van het verstànd, terwijl gerechtigheid meer een produkt van het verstànd dan van het hàrt is. Niebuhr hamert het ons dus in: gerechtigheid heeft met een orde te maken, waarin wij kunnen léven, voortbestaan, terwijl de liefde het historische opgeeft, blind is voor het historische. Maar wij moeten er wel op letten: de liefde en de gerechtigheid blijven in een dialectische verhouding tot elkaar staan. Niebuhr beseft wel degelijk, dat hij in deze spanning tussen liefde en gerechtigheid, de gerechtigheid geen enkele finaliteit toekennen mag. Zij blijft steeds in het torso steken en moet steeds gestuwd worden door de volmaakte liefde. Wij kunnen en mogen daarom niet met beroep op de liefde, de zorg voor de gerechtigheid in het staats- en volkerenleven opgeven. Dat ziet Niebuhr maar al te vaak in een crisis-tijd gebeuren. Dan wil de christen, met beroep op de liefde van Christus, zijn verantwoordelijkheid als burger ontlopen. Maar wij mogen ook niet, met beroep op de gerechtigheid het offer vergeten, dat Christus van ons eist.

Nu kunnen wij bezwaren hebben tegen de streng-transhistorische mogelijkheden van de liefde bij Niebuhr. Wij kunnen terecht onze bedenkingen hebben, wanneer Niebuhr de bijbelse liefde zó eenzijdig als 'heedless' en 'ecstatic' beschrijft. Maar daarmee ontwijken wij de vraag, die Niebuhr aan de continentale theologie stelt. Met zijn theologie vraagt hij haar – en hij vraagt het met name aan de Barthiaanse theologie – of zij met haar oproep, om te wandelen in de volle liefde van Christus, wel beseft, dat zij daarmee oproept tot zelfmoord. Hij vraagt haar, of zij wel voldoende de verschillende dimensies van de liefde – de liefde als 'volmaakte liefde', de liefde als 'wederzijdse liefde' en de liefde als 'gerechtigheid' – in het oog houdt. Hij vraagt haar, of zij wel voldoende beseft, dat de liefde van Christus een zo duurzaam mogelijke gestalte *in* de geschiedenis wil ontvangen. In ons theologisch spraakgebruik overgezet: Niebuhr vraagt, of wij niet eenzijdig christologisch denken en te weinig pneumatologisch. Met het oog daarop valt hij in een artikel bijvoorbeeld Tillich aan, die Picasso aanhaalt als een voorbeeld van typisch protestantse kunst. Niebuhr verzet zich hiertegen, omdat de wereld bij Picasso the chaotisch en gebroken blijft.[1])

---

[1]) *Christianity and Crisis*, Febr. 6, 56.

Niebuhr zal aan de continentale theologie vragen, of zij in het voetspoor van Kant de diastase tussen de volmaakte liefde en de historische plicht niet te weinig in het oog houdt. Hij zal zich in een controvers gesteld zien met die continentale theologie, die in het voetspoor van Ritschl liefde en gerechtigheid te volledig identificeert en die meent, dat het staan van de enkele mens in het krachtenveld van de liefde van Christus, de gerechtigheid als bijprodukt automatisch garandeert. Het calvinisme waardeert Niebuhr met zijn nadruk op de wet en de gerechtigheid, al ziet hij ook hier een te grote continuïteit tussen evangelie en wet. Calvijn zag niet, hoe de liefde van Christus de historisch bepaalde geboden en regels van de bijbel overschrijdt. Bij Calvijn worden deze historische regels goddelijk gesanctioneerd en daarom blijft Calvijn en ook de calvinistische theologie obscurantist ten aanzien van de concrete problemen, die om een oplossing vragen. De Barthiaanse theologie ziet volgens Niebuhr de mens al zozeer in het licht van de glorie staan – in de vòlle liefde van Christus – dat zij de mens dispensatie geeft van de moeizame taak gerechtigheid op aarde te brengen. Vandaar, dat hij de Barthiaanse theologie op bepaalde punten verderfelijk acht en zijn toon tegen Barth juist op het punt van politieke beslissingen en maatschappelijke maatregelen bijzonder scherp is. Ook bij Barth gaat, volgens Niebuhr, de gerechtigheid in liefde op, al waardeert hij het bij Barth, dat deze de liefde van Christus geen eenvoudige, door de mens te realiseren mogelijkheid acht. Ik tracht dus voortdurend te laten zien, hoe Niebuhr ernst wenst te maken met het transhistorische van de liefde van Christus en een zekere discontinuïteit wil aanbrengen tussen liefde en gerechtigheid. Anderzijds wil hij de spanning tussen liefde en gerechtigheid en hun op elkaar betrokken zijn, handhaven. Daarom wil hij wèl een zekere geldigheid toekennen aan de natuurwet en aan principes van recht, die op rationele wijze zijn voortgebracht, maar deze bezitten, daar ze betrokken zijn op de volle liefde van Christus, geen finaliteit. De liefde van Christus doorbreekt alle statische schematiek. Tevens verwijt hij Brunner, dat deze de liefde alleen maar mogelijk ziet op het persoonlijk vlak en de gerechtigheid reserveert voor de persoon in zijn verhouding tot een zakelijk opgevat bestel. Ook hier acht hij de diastase te groot.

Samengevat: u ziet dus: Niebuhr wil recht doen aan het transhistorische van de volle liefde. Op het punt van de gerechtigheid vraagt hij naar de consistentie en duurzaamheid van de liefde van

Christus in het maatschappelijk leven, waarbij het hem te doen is om een ethiek, die, hoe voorlopig ook, toekomst biedt op de áárde. Daarom krijgt bij het woord gerechtigheid de rede, het redelijk uitbalanceren van verhoudingen en belangen, een belangrijke plaats. Wij gaan verder op deze gedachtenlijn.

II

In de tweede plaats moeten wij nu, om Niebuhrs concrete politieke beslissingen te verstaan, spreken over de groeps-ethiek. Dan wordt duidelijker, waarom Niebuhr onderscheid wil aanbrengen tussen liefde en gerechtigheid.

Ik sprak reeds over Niebuhrs antropologisch uitgangspunt: de dialectiek van vrijheid en gebondenheid. Nu ziet Niebuhr, dat onze menselijke begrensdheden en onze zonden toenemen in de groepsverbanden, waarin de mensen leven. Hij onderscheidt in overeenstemming met de dialectiek van vrijheid en gebondenheid, groepen, waarin de mens van nature op grond van etnische, linguistische en klimatologische factoren gesteld is: verbanden als gezin en volk *èn* groepsverbanden, waarin bij hun totstandkoming de vrijheid en het wilsbesluit van de mens een grote rol spelen: kortom, al die vele groeperingen, waarin mensen op grond van bepaalde belangen en tot het nastreven van bepaalde doeleinden samenkomen. Nu denkt Niebuhr laag over de zedelijkheid en het godsdienstig vermogen van de groep. De individuele mens is al schepselmatig beperkt in verbeeldingskracht en intelligentie, maar in de groepen krijgen deze beperkingen een cumulerende uitwerking. Het transcendentie-vermogen van de mens, zijn vrijheid, wordt in de groep geremd en daarmee is ook een zekere doorwerking van de volmaakte liefde van Christus – een liefde, die Niebuhr de wet van de vrijheid noemt – in de groep veel moeilijker dan in persoonlijke verhoudingen. Een ethiek, die alleen rekening houdt met de enkele mens en niet met de groep, waarin de enkele mens staat, maakt onherroepelijk brokken, omdat zij de eigenlijke situatie niet ziet. De groep maakt het de mens immers veel moeilijker om zich te transcenderen en dus om zich in te leven in de noden en behoeften van andere groepen. Juist in de groep wordt het egoïsme geïntensiveerd en verliest de rede haar objectiverende werking. De rede wordt in de groep een instrument van de hartstocht en het eigenbelang.

Men kan er op wijzen, dat Niebuhr de groep te eenzijdig als massa

ziet. Men kan hem verwijten, dat hij te weinig oog heeft voor de kerk als Lichaam van Christus en voor de betekenis van het begrip gemeenschap of gemeente, die de enkeling juist verheft. Maar voor Niebuhr zou dit theorie geweest zijn. Hij ziet als nuchter Amerikaan als een duidelijk te constateren ervaringsfeit, dat een individuele ethiek geen of slechts een geringe wijziging aanbrengt in het gedrag van de volken tegenover elkaar. Hij ziet ook binnen het leven van de volken allerlei gedifferentieerde groeperingen werkzaam, die veel geslotener zijn tegenover elkaar, dan men veelal aanneemt. Zijn gedachten hierover vormen een vraag aan de westerse theologie, of zij dáár wel voldoende rekening mee houdt. Want juist in deze groepen krijgen de sub-rationele destructieve elementen een grote kans. Niebuhr zal een westerse theologie, die met deze groepsverhoudingen geen of nauwelijks rekening houdt en die daarom de eigenlijke situatie, waarin de liefde van Christus gestalte moet krijgen, negeert of niet ziet, defaitistisch of sentimenteel noemen. Daarom defaitistisch, omdat zij, de groepsverhoudingen negerend, de ogen sluit voor de wanverhoudingen in macht op maatschappelijk terrein en daardoor meewerkt aan sociaal onrecht en zich daarom op den duur bij deze wanverhoudingen moet neerleggen. Daarom sentimenteel, omdat zij, hoe orthodox ook, rekent met eenzelfde aanspreekbaarheid van de persoon als van de groep en niet rekent met een collectief egoïsme dat in de groep gecumuleerd wordt en dat niet alleen met 'goodwill' gebroken wordt.

Niebuhr aanvaardt het dus niet, dat sociale en collectieve verhoudingen opgevat worden als slechts bijproducten en uitbreidingen van persoonlijke verhoudingen. Hier heeft hij bijvoorbeeld geduchte kritiek op de prediking van Billy Graham en die van de Morele Herbewapening.[1]) Hij wil het collectieve gedrag duidelijk onderscheiden zien van het individuele gedrag. De 19e eeuwse theologie en antropologie maakt dit onderscheid niet. Dat is voor Niebuhr het belangrijke eiuvel van de 19e eeuwse theologie. Daarmee miskent zij, hoezeer de mens in zijn vrijheid beperkt is. Waar de continentale theologie, in navolging van Barth, het euvel van de 19e-eeuwse theologie ziet liggen in historiserende, psychologiserende en ethiserende

---

[1]) T.a.v. Billy Graham zegt Niebuhr: His message is not completely irrelevant to the broader issues of the day, but it approaches irrelevance. B.G. ziet niet, dat „political righteousness requires discriminating judgment, which the pious frequently lack". *Christianity and Crisis,* March 5, 56; T.a.v. de morele herbewapening: strong emphasis on love and unselfishness as personal qualities, but without any like emphasis on justice as a social quality. *Christianity and Crisis,* May 16, 1955.

tendenzen, daar rekent Niebuhr de 19eeuw juist als gebrek aan, dat zij niet voldoende rekening heeft gehouden met historische en psychologische feiten. Dit maakt het gesprek met de Amerikaanse theologie zo boeiend. Niebuhr breekt al in zijn eerste predikantsjaren, waarin hij in aanraking kwam met de arbeiders van de Fordfabrieken in Detroit, met de liberale illusie van een nieuwe samenleving door opvoeding en zedelijke overredingskracht. Hij merkt, dat zijn preken geen verandering brengen in het collectief gedrag van de mensen en hij lijdt eronder. Hij constateert, dat het liberalisme de stugheid van bepaalde sociale structuren onvoldoende onderkent en te weinig oog heeft voor de geslotenheid van sociale groeperingen en hij concludeert, dat deze structuren en groepen niet alleen door overredingskracht, maar ook door machtsmiddelen gewijzigd en gebroken moeten worden. Hij gelooft niet in zedelijke overreding alléén. Botsende groepsbelangen worden niet door wederzijdse goodwill en zedelijke verlichting alleen opgelost. Men doet er verkeerd aan, wanneer men er van uitgaat, dat men alleen met beroep op de goodwill en de redelijkheid de andere partij van het gerechtvaardigd eigenbelang tracht te overtuigen. Want de mensen zijn nooit geheel rationeel, wanneer hun belangen op het spel staan, zéker niet, wanneer hun groepsbelangen in het geding zijn. En toch – al liggen in de groep de rede en de volmaakte liefde ver uit elkaar – houdt de rede in haar relatie met de volmaakte liefde een belangrijke taak, om gerechtvaardigde eisen van niet gerechtvaardigde eisen te onderscheiden. Maar de rede moet daarbij gecombineerd worden met macht. De rede moet niet alleen een rechtvaardige orde berekenen, maar zij moet ook een rechtvaardige orde kunnen doorzetten. Daarvoor heeft zij macht nodig. In nauw verband met Niebuhrs visie op de groep, staan dus zijn gedachten over het gebruik van machtsmiddelen. Alleen door het gebruik van machtsmiddelen wordt de eigen groep dwingend geconfronteerd met de noden van andere groepen, waaraan zij zelf geneigd is voorbij te gaan. Hoezeer men er ook naar moet streven, men moet zich geen illusies maken over een zuiver boven-partijdige rechter: de staat, een intellectuele groep, een dictator. De mens blijft immers beperkt en daarmee partijdig. En de menselijke groepen hebben in hun eigen structuur zeker niet dàt hoge perspectief, van waaruit een rationele en rechtvaardige orde kan ontstaan.

Nu wordt duidelijk, waarom Niebuhr met zo grote nadruk stelt, dat men in een rechtvaardig staatsbestel moet rekenen met verschil-

lende machtcentra, die door de staat in evenwicht gehouden dienen te worden. Een ongerechtvaardigd doorvoeren van het eigenbelang kan immers alleen geremd worden door een daarmee botsend eigenbelang van de andere partij. En alleen door deze botsingen kan gerechtigheid enigszins gerealiseerd worden, waarbij een zo redelijk mogelijke staat de taak van controle heeft. Ook op het gebied van de internationale politiek moet macht met macht ontmoet worden. Want het streven naar zo gelijk mogelijke machtsverhoudingen is een onontbeerlijke voorwaarde voor het verkrijgen van gerechtigheid. De groep, die geen macht bezit, wordt onherroepelijk het slachtoffer van ongerechtigheid. Niebuhr is hier ongetwijfeld sterk beïnvloed door het marxisme, dat het onoplosbaar conflictskarakter, waarin groepen tot elkaar staan, helder belicht heeft. Wij zien dus, dat het gebruik van machtsmiddelen of dwangmiddelen een onmisbaar element is in de gerechtigheid. In onderscheid met de volle liefde heeft de gerechtigheid deze dwang- of machtsmiddelen te gebruiken, hoezeer zij onder de volle druk blijft van de volle liefde. Wil men blijven voortbestaan, is men geïnteresseerd in de duurzaamheid, in zo duurzaam mogelijke en zo rechtvaardig mogelijke verhoudingen op het gebied van politiek en maatschappij, dan is het gebruik van dwangmiddelen onontbeerlijk. Daarmee vraagt Niebuhr de theologische ethiek van het westen, of zij ter verkrijging van rechtvaardige verhoudingen, wel voldoende rekening houdt met de verschillende machtsgroeperingen in het maatschappelijke en politieke leven. Een ethiek van Barth en zovele ethiek-beschouwingen in ons westen, in welke de groepsethiek en het daarmee gepaard gaande machtsprobleem niet of nauwelijks aan de orde gesteld wordt, zal Niebuhr negentiende-eeuws en irrelevant achten (Barth 19de-eeuws!)

Wanneer het Herderlijk Schrijven van de Generale Synode van de Hervormde Kerk *Christen zijn in de Nederlandse samenleving* zowel de Kerkstaat als de Staatskerk verwerpt onder de motivering, dat de gemeente van Christus een weerloze weg gaat [1]), zal Niebuhr ongetwijfeld menen, dat deze motivering het eigenlijke probleem verduistert en een verkeerde voorstelling van zaken in de hand werkt. Bij weerloosheid ziet men af van alle dwang of macht. Volstrekte weerloosheid is ondergaan in deze wereld. Een kerk, die in positieve relatie met staat en cultuur wil staan en van haar kerkleden

---

[1]) *Christen-zijn in de Nederlandse samenleving*, Boekencentrum 1955, blz. 18.

eist, dat zij niet alleen goede kerkmensen, maar ook goede burgers zijn, kan en mag haar weg door de wereld niet alleen maar als een weerloze betitelen. Weerloosheid en macht staan bij Niebuhr in interdepentie. Van de kerk kàn weerloosheid gevraagd worden, maar men moet daar genuanceerder over spreken dan het Herderlijk Schrijven doet.

Wanneer dr. Dippel in het maandblad *Wending* over het atoomvraagstuk schrijft, als typische representant van een bepaald theologisch denken: ,,Het aangezicht Gods leert mij dat... het ontvangen van leven en toekomst niet gelegen is in zoeken van macht in voorraad, maar in de weg van nederigheid en vernedering, sterven en opstaan''[1]), dan zal Niebuhr menen, dat een persoonlijke ethiek hier te probleemloos overgebracht wordt op sociale verhoudingen. Uit deze maatschappelijke verhoudingen kan immers nooit de gedachte van het machts-evenwicht geëlimineerd worden. Zo wijst Niebuhr in een belangrijk artikel[2]), dat hij samen met Bishop Dun opstelde, het absolute pacifisme radicaal af, omdat dit een individuele ethiek toepast op een collectieve situatie. Het verabsoluteert de opofferende liefde ten koste van de sociale verantwoordelijkheid en het vergeet, dat de liefde het beheersend principe is in *al* 's mensen relaties, ook zijn horizontale. Door radicaal af te zien van het gebruik van gewelddadige middelen wordt men geleid tot een positie van onverantwoordelijkheid ten aanzien van de maatschappij. In dit atoom-tijdperk beseft Niebuhr, dat de eisen van een relatieve orde een zekere prioriteit krijgen over de eisen van gerechtigheid. Maar hij blijft handhaven, dat geen duurzame vrede mogelijk is, tenzij op het fundament van de gerechtigheid of het machts-evenwicht. Als de noodzaak daartoe dwingt, komt hij óp voor oorlogen op kleine schaal, al wijzigt zich zijn positie, als duidelijk wordt, dat de westerse mogendheden ook oorlogen op beperkte schaal eventueel met de zogenaamde tactische kernwapens willen voeren.[3]) Ten aanzien van het besluit van het Hoge Gerechtshof inzake de opheffing van de rassenscheiding op de scholen, beveelt hij de voorstanders van de opheffing, die individueel ernstig gedupeerd worden, vooral een organisatie van gerechtigheid aan, door welke hun weerloosheid opgevangen wordt.[4]) Wanneer een belangrijke vakbond, tot in zijn hoog-

---

[1]) Dr. C. J. Dippel, ,,Atoombewapening: collectivistische vlucht uit de geschiedenis'' in *Wending*, juli-aug. 1958.

[2]) *Christianity and Crisis*, June 13, 1955.

[3]) *Christianity and Crisis*, Jan. 6, 1958, vgl. *C. and C.* Nov. 26, 1956.

[4]) *Christianity and Crisis*, Dec. 26, 1955.

ste leiding toe, corrupt en misdadig blijkt te zijn en velen de roep om 'free workers' aanheffen, wijst Niebuhr dit af. Vakbonden zijn onmisbaar voor een rechtvaardig machts-evenwicht.[1]) U zult zonder meer inzien, hoe Niebuhrs waardering van de groepsethiek en van de macht, zijn concrete maatschappelijk-politieke beslissingen beïnvloedt. Als de continentale theologie niet bereid is, realistischer en genuanceerder de vraagstukken rondom gerechtigheid, groep en macht te benaderen, zal hier uit een controvers groeien met Niebuhrs theologie, die moeilijk te overbruggen is.

Tenslotte: In nauwe relatie met Niebuhrs denken over gerechtigheid en machtsmiddelen, staat zijn visie op wat hij noemt: het zedelijk mechanisme in maatschappelijke verhoudingen. Niebuhr is er ten zeerste bij geïnteresseerd, hoe de dwang, die door machtsmiddelen wordt uitgeoefend zo zedelijk mogelijk kan worden gemaakt. Hiertoe wijst hij op de scala: macht – gerechtigheid – wederzijdse liefde – opofferende liefde. Hij spreekt een zekere relatieve voorkeur uit voor niet-gewelddadige dwang- of machtsmiddelen, omdat hier een beroep op de goodwill en de rede van de opponent mogelijk blijft, als men tenminste reden heeft om aan te nemen, dat deze goodwill en rede bij de opponent aanwezig zijn of gewekt zullen worden. Nu meent Niebuhr, dat technische requisieten, die een bepaalde zedelijke orde doorzetten en min of meer dwingend opleggen, veel hoger gewaardeerd moeten worden, dan over het algemeen het geval is. Deze technische requisieten moeten in de nauwste verbinding blijven met de rede, die, zoals wij zagen, bij Niebuhr als belangrijk element van de gerechtigheid gezien wordt. Maar de rede alléén is niet genoeg. De rede alléén heeft geen macht. Nu vindt de rede haar macht in de zedelijke mechanismen. Door deze mechanismen kunnen de principes, die de rede – in haar betrokkenheid op gerechtigheid, de wederzijdse liefde en de volle liefde – ontwerpt, doorgezet worden. Vandaar dat de maatschappij dit zedelijk mechanisme niet kan ontberen. Niebuhr verwijt het liberalisme, dat het niet zag, dat zedelijke doeleinden geïncorporeerd dienen te worden in deze mechanismen. Anders blijven deze doeleinden in de lucht hangen en krijgen ze geen kans in de harde werkelijkheid gestalte te krijgen. Hij verwijt het liberalisme, dat het deze mechanismen slechts negatief ziet als barrières, die in noodgevallen opgericht moeten worden, om een dreigende chaos te voorkomen. Maar Niebuhr ziet deze

[1]) *Christianity and Crisis*, May 13, 1957.

mechanismen positiever. Door deze ontvangt de gerechtigheid wijder uitbreiding dan in de persoonlijke relaties het geval is. Niebuhr zal het zo 19e eeuws liberalisme achten, wanneer men op ons continent in een personalistisch denken ertoe komt, het ding, het instrument, in zijn zedelijke mogelijkheden te onderschatten. Juist het ding ziet Niebuhr als bij machte de positieve relatie tussen mensen en groepen te bestendigen en uit te breiden. Maar de rol, die het ding speelt in de totstandkoming van een zekere vorm van gerechtigheid – een gerechtigheid, die in onderscheid met de perfecte liefde rekent met duurzaamheid en bestendigheid – moet, zoals ik meen te hebben aangetoond, gezien worden in het licht van Niebuhrs denken over de groep en de macht. Niebuhr zal de Europese theologie vragen, of zij over het geheel gezien, het ding niet onderwaardeert en daardoor meewerkt aan onrecht.

Met deze opmerkingen hoop ik u inzicht gegeven te hebben in het feit, dat Niebuhrs denken over kernwoorden als: liefde, gerechtigheid, rede, macht, gemeenschap of groep, een controvers vormt met de continentale theologie, die van directe betekenis is voor de praktische, actuele beslissingen. Het is mijn overtuiging, dat onze Europese theologie, vooral ons Europees theologisch-ethisch denken zichzelf ernstige schade berokkent, wanneer zij Niebuhrs probleemstellingen niet ernstiger doordenkt, dan tot nu toe het geval is.

DE BETEKENIS VAN DE PSYCHO-SOMATISCHE GENEESKUNDE VOOR DE PASTORALE PRAKTIJK

DOOR

H. Faber

Wassenaar

Een van de grote problemen uit de pastorale ziekenzorg is dat van de verhouding van de pastor, die de zieke bezoekt, tot de behandelende geneesheer. Met de verpleegster in het ziekenhuis of – wanneer de zieke thuis verpleegd wordt – met de wijkverpleegster heeft de pastor vrij gemakkelijk contact, al moet hij er op voorbereid zijn, dat hij door de verpleegsters soms met een zekere humor wordt bekeken. In het contact met de arts heeft men echter vaak het gevoel, dat mensen van twee verschillende geestelijke werelden uit elkaar moeten proberen te vinden en te begrijpen. Telkens weer blijkt, hoe beide partijen graag vluchten in een oppervlakkig contact en hierdoor slechts zelden tot een werkelijk gesprek over een bepaalde patiënt komen.

Zijn hier oorzaken voor aan te geven?

Men wijst in dit verband wel eens op de alpha-bèta-tegenstelling, die in onze westerse cultuur een grote rol speelt en die het moeilijk zou maken elkaars taal te begrijpen. Inderdaad is de arts bij zijn medisch denken op een exacte manier op het lichamelijke gericht, terwijl de predikant op een veel minder exacte wijze zijn aandacht geeft aan de ,,ziel'' – wat dit dan verder ook zijn mag – van de zieke. Het merkwaardige is echter, dat toch op niet te grote dorpen de arts en de predikant soms via allerlei toevallige ontmoetingen in besturen van verenigingen heel aardig contact met elkaar hebben en dan ook zonder veel moeite tot een gesprek over hun zieken kunnen komen. Fundamenteel lijkt mij dus de tegenstelling tussen de alpha- en de bèta-mentaliteit niet.

Men kan zich ook afvragen, of er niet vaak een zekere godsdienstige tegenstelling in het spel is. De predikant leeft en werkt uit een bepaalde, welomschreven overtuiging, terwijl de medicus in dit opzicht veel gereserveerder is. Hij bezit dikwijls die ,,religio medici'', waarvan men in de middeleeuwen reeds sprak en die men misschien het beste als een positief agnostische levenshouding omschrijven kan. Toch kan ook dit slechts gedeeltelijk waar zijn: tussen artsen en predikanten, die tot dezelfde kerk behoren en die theologisch niet zo

ver van elkaar staan – ik denk aan gereformeerde of orthodox-hervormde artsen – zijn de contacten hierdoor zeker niet gemakkelijker. Ik weet van ziekenhuis-predikanten in christelijke ziekenhuizen, die eigenlijk nooit met de behandelende geneesheren over de patiënten spreken. Terwijl het feit, dat vrijzinnige artsen in uitgesproken orthodoxe dorpen in Zeeland of aan de Veluwezoom met veel succes werken, wel toont, dat de godsdienstige overtuiging van de dokter bij zijn werk niet van doorslaggevende betekenis is en dus ook niet het contact met de predikant behoeft te bemoeilijken.

Een derde factor zou de vrees voor ,,grensoverschrijding'', voor een zekere ,,concurrentie'', kunnen zijn. Het maakt inderdaad de verhouding wel eens moeilijk, dat de arts bang is, dat de predikant zich tegenover de patiënt over de behandeling uitlaat of dat de pastor vreest, dat de ,,agnostische'' dokter een zekere invloed op de godsdienstige overtuiging zal uitoefenen, maar het lijkt mij wel duidelijk, dat hier toch de eigenlijke moeilijkheid niet ligt.

Het zijn in feite aan beide kanten vage weerstanden, die het contact belemmeren. Het zou de moeite waard zijn deze iets nader te analyseren. Tot een werkelijke ontleding is men bij mijn weten nog nooit gekomen en ik durf er ook niet meer dan een paar voorzichtige opmerkingen over te maken. Ik geloof, dat beiden, de predikant en de arts, elkaar als vreemd aan het wezenlijk-eigene voelen en hierom moeilijk tot een diepergaand contact komen. Iets van ,,concurrentie'', ja verbonden hiermede iets van vrees voor ontmaskering van het ontoereikende van dit wezenlijk-eigene doet hierom naar mijn mening hierin wel mede. Ik zie het zo: de arts kent in zijn werk, vooral bij zijn arbeid aan het ziekbed van ernstige zieken, een zekere ,,identificatie'' met zijn patiënten. Hij is de bondgenoot, hij strijdt voor deze zieken tegen de donkere machten van de destructie, van de chaos, van de dood. Er is in de arts iets van de ridder, die tegen de draak, het monster uit de onderwereld, moet vechten om de onschuldige jonge vrouw te redden. De arts is dus op een zeer bijzondere manier emotioneel met zijn patiënten verbonden. Het zijn *zijn* zieken – hoe moeilijk is het vaak niet om een ernstige patiënt aan een specialist over te doen; niet omdat men gelooft het beter te kunnen dan de specialist (men weet wel beter!), maar omdat men een zeer speciale band doorsnijden moet! – en hij beleeft zijn taak juist bij ernstige patiënten met een duidelijk-religieuze roeping. In de artsenbelofte, die in 1948 door de World Medical Association is aangenomen en die met kleine wijzigingen door de Koninklijke Nederlandse

Maatschappij tot Bevordering van de Geneeskunst van haar leden wordt gevraagd, is sprake van ,,absolute eerbied voor het menselijk leven" en van het ,,niet aanwenden van de medische kennis in strijd met de wetten der menselijkheid".

Ook bij de predikant wordt het werk van meet af aan op een hoog niveau beleefd: hij weet zich eveneens verantwoordelijk voor deze zieke; deze is zijn gemeentelid, een schaapje van de hem toevertrouwde kudde, dat hij veilig door de duisternis van deze wereld tot het Licht moet brengen. Evenals de arbeid van de dokter echter eenzijdig op de gezondheid en vooral vaak op het lichamelijke gericht is, kent ook het predikantswerk zijn eenzijdigheid: de predikant is gericht op de ,,ziel", hij vergeet het lichaam; het lichaam behoort voor hem vaak tot de ongeestelijke sfeer. Beiden hebben dus een religieuze roeping, maar beiden zijn bij hun directe werk maar op een deel van de menselijke existentie gericht. Wat de ander doet, verschijnt steeds eerst aan de periferie en dreigt zelfs wel eens als iets storends gevoeld te worden, hoewel men heel goed weet, dat het ook een essentieel deel van het leven van deze patiënt uitmaakt. Vandaar, dat men als arts en predikant meestal met een zekere onwennigheid tegenover elkaar staat. Ja men pantsert zich in dit contact als het ware vaak bij voorbaat tegen het onuitgesproken verwijt, dat men als predikant of als geneesheer slechts één kant ziet. Men is dus soms min of meer bevreesd in het ontoereikende van de eigen benadering ontmaskerd te worden, terwijl men toch tegelijk – juist bij een ernstige zieke – het eigen werk als van beslissende betekenis voelt. Het merkwaardige is dan ook, dat het voor een arts en een predikant betrekkelijk gemakkelijk is over een zieke te praten, die niet ernstig ziek is, doch dat de weerstanden voelbaar worden, wanneer er levensgevaar dreigt. Het probleem of men de waarheid zeggen zal, of de vrees van de dokter, dat de predikant iets zeggen zal, wat de zieke onrustig zal maken, zijn de moeilijkheden, waarin deze weerstanden zich als het ware concentreren. Ik geloof echter, dat deze moeilijkheden pas werkelijk oplosbaar worden, wanneer men onderkent, dat men met dieper liggende gevoelens ten opzichte van elkaar te maken heeft. De therapie van deze ,,ongezonde" toestand ligt m.i. dan ook niet alleen in het discussiëren over deze moeilijkheden, maar in het elkaar als mens leren waarderen en als normaal gaan zien. Waar tussen de arts en de predikant een zekere kameraadschap bestaat, een gewoon menselijk contact, lukt het meestal vrij goed om de moeilijkheden op te lossen.

De vraag, die wij ons in dit artikel willen stellen, is deze: hoe beinvloedt de ontwikkeling van de psycho-somatische geneeskunde, welke vooral in kringen van huisartsen in de jaren na de oorlog zeer de aandacht heeft getrokken, de verhouding van arts en predikant?

Wij verstaan onder psycho-somatische geneeskunde die richting in de geneeskunde, welke werkt met de hypothese, dat vele lichamelijke ziekten in hun ontstaan en verloop grotendeels bepaald worden door psychische factoren. Het blijkt uit allerlei onderzoekingen, dat ziekten als maagzweer, asthma, tuberculose, hoge bloeddruk, gewrichtsrheumatiek e.d. ontstaan kunnen door psychische conflicten bij persoonlijkheden met een bepaalde psychische structuur in z.g. ,,stress''-situaties. Als een goed specimen van deze psycho-somatische geneeskunde in haar tegenwoordige fase van ontwikkeling kan ik noemen de studie van dr. J. Bastiaans *Psychosomatische Gevolgen van Onderdrukking en Verzet*, verschenen bij de N.V. Noord-Hollandse Uitgevers-Maatschappij, Amsterdam 1957.

Van de kant van de predikanten kan men wel eens de stelling horen verkondigen, dat men deze psycho-somatische geneeskunde als een vooruitgang moet zien ten opzichte van de oude, zuiver somatisch ingestelde geneeskunde. Men redeneert dan als volgt: de medische wetenschap maakt zich nu los van het gereduceerde mensbeeld, dat in het medische denken overheerste, en krijgt oog voor de totale mens; dit brengt met zich mede, dat het contact tussen arts en predikant nu gemakkelijker zal worden, want het gereduceerde mensbeeld was in dit contact de grote hinderpaal. Ik geloof, dat de situatie iets ingewikkelder is dan hier wordt verondersteld: na het bovenstaande zal dit wel duidelijk zijn. Men moet m.i. de psychosomatische geneeskunde niet zo zeer als een revolutie in het medische denken zien, zij is veel meer een accent-verschuiving. Zij is eigenlijk een uitbreiding en in zekere zin een verfijning van het medische werk.

In de praktijk komt het hierop neer, dat de psycho-therapie, welke tot nu toe voor een groot gedeelte naast de gewone medische praktijk stond, daar nu een integrerend onderdeel van gaat vormen. Bij psycho-somatische ziekte-beelden krijgt de pastor nu niet met de somatische therapeut te maken, maar met de psycho-therapeut. En wie enigszins in het medische Jeruzalem thuis is, weet, dat de verhouding van de predikant tot deze nog moeilijker is dan tot de somatisch werkende huisarts. In deze verhouding spelen de problemen van de ethisch-religieuze normen, van de autoriteit van de geestelijke, van het mensbeeld van de psycho-therapie een grote rol.

En hier is het gevoel elkaars ,,concurrenten'' te zijn een duidelijk gevaar.

De praktijk wijst ook uit, dat de predikant met de gewone huisarts – vooral in de kleine gemeenschap van een dorp – nog wel eens een gesprek over een patiënt heeft, doch dat de contacten met psycho-therapeuten over het algemeen schaars en stroef zijn. De situatie wordt er door de ontwikkeling van de psycho-somatische geneeskunde dus niet eenvoudiger op, al stelt zij ons ook voor nieuwe en boeiende perspectieven.

Ik wil graag proberen de belangrijkste van deze perspectieven nader aan te wijzen en met enkele woorden te bespreken.

a. de psycho-somatische geneeskunde zal van de arts een meer verfijnde mensenkennis vragen: hij zal zich rekenschap moeten geven van neurotische factoren achter het ziekteproces, hij zal op de hoogte moeten zijn van de conflictuologie, hij zal oog moeten hebben voor de invloed van zijn milieu, van zijn huwelijk en zijn werk, op het karakter van de patiënt. Prof. Groen, die na de oorlog hier in ons land de grote promotor van de psycho-somatische geneeskunde geweest is, heeft eens de veronderstelling geuit, dat onder haar invloed de praktijk van de huisarts veranderen zou, in die zin, dat deze zich langzamerhand zou moeten beperken tot een klein aantal patiënten en de vertrouwde zou moeten worden van een bepaalde kring, wier somatische ziekten hij in vele gevallen met psychotherapeutische gesprekken zou moeten genezen. Meer zou in zijn werk dus het accent komen te liggen op het individuele gesprek, eventueel op het therapeutische groepsgesprek, hetgeen natuurlijk een vrij intensieve psychologische scholing aan de universiteit zou vergen. Daarnaast zou hij, wil hij zijn werk goed doen, veel aandacht moeten besteden aan het verzamelen van allerlei gegevens, aangaande de patiënt, die hij tot nu toe verwaarloosde; door een uitvoerige biografische anamnese enerzijds en door een onderzoek naar het sociale gedrag van de patiënt (thuis, op zijn werk, onder zijn vrienden) anderzijds, op de manier die prof. dr. A. Querido in zijn studie *Integrale Geneeskunde* heeft gedemonstreerd.

Ik vraag mij af, of hier een samenwerking met predikanten en pastoors nu niet van betekenis zou kunnen worden. Deze kunnen namelijk vele van deze gegevens verschaffen en eventueel met de arts nader doorpraten. De vraag is hierbij natuurlijk wel, of een dergelijke samenwerking te organiseren is. Op een dorp of in een

kleine stad is zij voorstelbaar, maar in steden van een zekere omvang zal het heel moeilijk gaan. Men kan zich echter een ontwikkeling denken, zoals wij die zich in de Verenigde Staten en in Duitsland zien aftekenen, deze nl., dat aan kerkelijke gemeenten artsen verbonden worden, die op bepaalde punten nauw met de geestelijkheid samenwerken. Het is ook mogelijk om zich voor te stellen, dat – wanneer bij de bouw van de grote steden de wijkgedachte haar invloed laat gelden – in een bepaalde wijk zich een georganiseerde samenwerking van een aantal daar werkende artsen met de geestelijken van de zich er vestigende gemeenten ontwikkelt. Trouwens wij zien in onze steden zich in beknopte vorm deze samenwerking reeds ontplooien. Op de Bureaus voor Levens- en Gezinsmoeilijkheden en die voor Verantwoorde Gezinsvorming kennen wij nu reeds teams, waarin medici en predikanten samen zitting hebben.

Het is misschien niet ondienstig op te merken, dat bij dit laatstgenoemde werk de neiging zichtbaar wordt de samenwerking van predikanten en artsen in handen te geven van ,,specialisten'' onder beiden. Er schuilt hier een gevaar. Juist wanneer de psycho-somatische geneeskunde zich gaat ontwikkelen, zullen wij er alles op moeten zetten, dat de gewone arts en de gewone predikant of pastoor elkaar vinden.

b. Bij psycho-somatische ziektebeelden wordt dus de psychotherapie van grote betekenis. De behandeling zal voor een groot gedeelte bestaan uit gesprekken, iets preciezer gezegd: uit het de patiënt gelegenheid geven zich uit te spreken over zichzelf en zijn moeilijkheden. Wij stuiten hier op de problemen van de z.g. ,,overdracht''. Niet iedere dokter zal met iedere patiënt even gemakkelijk contact hebben. Het is niet ondenkbaar, dat er gevallen zijn, waarin de predikant dit contact wel krijgt of reeds heeft. Het is mij een enkele maal tijdens mijn predikantspraktijk gebeurd, dat een arts mij vroeg met een van zijn patiënten, tevens een van mijn gemeenteleden, zulk een gesprek te hebben. Er zijn predikanten met een bepaald ,,charisma'' op het terrein van het spreken met mensen over moeilijkheden in hun gezin, in hun werk, in hun verhouding tot zichzelf, terwijl er dokters zijn, die dit ,,charisma'' niet bezitten. Ook het omgekeerde is natuurlijk vaak het geval. Door een goede samenwerking van arts en predikant kan hier de zieke mens dikwijls beter geholpen worden dan anders het geval zou zijn. Weer kan natuurlijk op een dorp of in een kleine stad deze samenwerking beter tot stand komen dan in een grote stad, maar misschien, dat via de reeds

genoemde bureaus of anders door vernuftig improviseren ook hier iets kan worden bereikt. Wat nodig is, is dat men zich bewust is dat een dergelijk samenspel tot de mogelijkheden behoort. Alleen: niet slechts bij de arts, maar zeker ook bij de predikant zal een behoorlijke scholing in het voeren van dit soort gesprekken vooraf moeten gaan. Bovendien zal de predikant ten opzichte van zijn eigen ambtsbesef een zekere soepelheid moeten bezitten. Zielszorg is natuurlijk in beginsel iets anders dan psycho-therapie, maar de praktijk van het leven zal van ons vaak vragen de grenzen hier niet te nauw te trekken.

c. De ervaring leert, dat de pastor, wanneer hij in zijn werk de psycho-somatische ziektebeelden ontmoet, op twee moeilijkheden stuit. De eerste is, dat hij – vaak niet zonder reden – achter een somatisch lijden een psychisch conflict vermoedt, terwijl hij uit de uitlatingen van de zieke opmaakt, dat de behandelende geneesheer een zuiver somatische therapie toepast. Het is mij meer dan eens overkomen, dat de zieke – bij de tegenwoordige popularisatie van de moderne wetenschap min of meer op de hoogte – met mij over de mogelijke psychische oorzaken begon te spreken en ik mijn houding daartegenover moest bepalen, terwijl ook de andere mogelijkheid voorkomt, dat de zieke er niet over praat, maar de pastor met zijn kennis van deze zieke van de psychische achtergrond overtuigd is. Mijn opvatting is, dat de predikant in beide gevallen de plicht heeft – zonder zich op het terrein van de medicus te begeven en therapeutische doeleinden in het oog te vatten – te proberen deze zieke als pastor te helpen en dus naar eventuele moeilijkheden te peilen. De andere moeilijkheid doet zich voor, wanneer de pastor begrijpt uit wat de zieke hem vertelt, dat de medicus psycho-therapie toepast, en hij zich dus afvragen moet, waarin op dit ogenblik zijn taak bestaan moet en mag. Zijn leidend beginsel moet dan m.i. zijn, dat hij niet iets doen mag, wat de behandeling van de geneesheer zou kunnen doorkruisen, en hij moet zich dus van een ingaan op de veronderstelde moeilijkheden onthouden, tenzij de patiënt ze hem als pastor voorlegt en hij dus in strikt zielszorgerlijke zin iets over hen zeggen moet. De ervaring leert echter, dat hier de grootste voorzichtigheid geboden is. In de praktijk is een echt pastoraal gesprek heel vaak een belemmering van het goede contact met de psycho-therapeut. Het is in beginsel beter met pastorale gesprekken te wachten, tot de therapeutische behandeling is afgelopen. Het is wel duidelijk, dat praktisch altijd overleg tussen arts en pastor bij zulke gevallen van

grote betekenis is. Wat voor inhoud het gesprek moet hebben, wanneer wij de patiënt bezoeken en hij ons zijn moeilijkheden, die hij met een psycho-therapeut bespreekt, niet voorlegt, moet altijd aan de improvisatie van het ogenblik worden overgelaten. Wij moeten echter niet denken, dat er dan voor de zielszorger geen taak zou zijn. Iedere zieke heeft het verlangen als een ,,gezonde'' zieke behandeld te worden. Ook hij moet in onze ogen een lid van de gemeente zijn, die op ons als predikant recht heeft en met wie wij ook als lid van de gemeente een gesprek moeten hebben. Het beste is dan echter hierbij de gedachte aan zijn eventuele innerlijke moeilijkheden zo veel mogelijk uit ons bewustzijn te bannen.

d. De tot nu toe geschetste moeilijkheden waren grotendeels van praktische aard. Bij het volgende raken wij aan een probleem, dat dieper grijpt en dat ons laat zien, dat de ontwikkeling van de psychosomatische geneeskunde ook de inhoud van onze pastorale ziekenzorg niet onberoerd laat. Deze dwingt ons namelijk tot een nieuwe visie op het verschijnsel ziekte en hiermede tot een nieuwe oriëntering ten aanzien van de vraag van het lijden in de ziekte. Het lijden is in de pastorale theologie iets, wat de mens overkomt, en wat tussen God en ons in kan komen te staan, doch ons misschien ook nader tot God kan brengen. In mijn boekje *Problemen rond het Ziekbed* (Assen. 1959) heb ik in het hoofdstuk over ,,Ziekte en Geloof'' uiteengezet, hoe men de ziekte als een ,,challenge'' kan beschouwen. Ik heb hierin verwezen naar de opvattingen van Karl Jaspers over de z.g. ,,grenssituaties'', onder welke hij ook het lijden rekent. Door de psychosomatische geneeskunde leren wij zien, dat er aan ziekte nog een heel ander aspect kan zijn. Een ziekte kan door de patiënt in zijn bewuste leven als een stuk lijden worden ervaren, maar in zijn onbewuste kan zij tegelijkertijd de (nood) oplossing van een bepaald conflict zijn, een min of meer gelukkig samenspel van aanleg en persoonlijkheidsstructuur aan de ene kant en het lot, de ,,stress''-situatie, aan de andere. De moeilijkheid voor de pastor is, hoe hij deze wetenschap in zijn pastorale gesprek moet verdisconteren. Hier kunnen zich allerlei problemen voordoen. Enkele voorbeelden kunnen duidelijk maken, wat ik bedoel: bij een patiënt met een maagzweer, veroorzaakt door een grote hoeveelheid onverwerkte aggressie op kantoor, kan een pastoraal gesprek, waarin de pastor er de nadruk op legt, dat het lijden in ons leven komt, opdat wij zullen leren het te ,,aanvaarden'', ertoe medewerken de hoeveelheid onverwerkte aggressie nog te vergroten en zodoende het ziekteproces te verergeren.

Het echte lijden in het leven van deze zieke zit dieper. Men zou kunnen zeggen: het bestaat mede hierin, dat hij niet aan zijn kinderlijke conflicten ontgroeid is en dat hij daarom bepaalde tegenslagen, vooral wanneer hij deze niet bij een liefhebbende en geduldige figuur kan uitspreken, als onoverkomelijk lijden moet beleven. Het gebrek aan het juiste contact met de mensen uit zijn naaste omgeving is eigenlijk het lijden in zijn bestaan en wil men dus als pastor met hem een pastoraal gesprek over het lijden hebben, dan zou men daar moeten aanknopen. Maar de grote vraag is: is dit aan de patiënt zelf bekend? Hoe denkt de arts over een dergelijk gesprek met de zieke? Is de predikant voor de patiënt een dergelijke vertrouwensfiguur, dat een werkelijk bevrijdend gesprek tot stand zal komen? Weet ook de predikant zoveel van de psychische moeilijkheden van deze zieke, dat hij een dergelijk gesprek tot een bevrijdend gesprek maken kan?

Een ander geval is dat van een zieke met gewrichtsrheuma; zieken, die wij juist als predikanten in ons werk vrij veel ontmoeten. Onderzoekers hebben de duidelijke indruk, dat ook hier bepaalde psychische conflicten (misschien het beste te omschrijven als de bedwongen desillusie) dikwijls van betekenis zijn. Men krijgt vaak de indruk, dat deze patiënten zichzelf voor de omgeving een rol hebben opgelegd, die in de diepte niet aan hun eigenlijke reactie op de teleurstelling beantwoordt. Moet nu de predikant, die het niet geheel echte van de situatie aanvoelt en duidelijk diepere conflicten vermoedt, dit ,,spel'' meespelen of niet?

Zeer duidelijk kan dit probleem voelbaar worden in het contact met hysterici, zieken, die elke pastor in zijn gemeente kan aantreffen en tegenover wie het bepalen van onze plaats bijzonder moeilijk is. Bij hen is het lijden geheel in de atmosfeer van de ,,show'' getrokken, zij het ook uit de zielige behoefte aan een contact met de medemensen, dat men langs de normale weg niet verkrijgen kan. Moet de predikant dit ,,lijden'' ernstig nemen en dan vaak zelf het slachtoffer worden van de onverzadigbare behoefte aan aandacht van de patiënt zonder dat deze werkelijk geholpen wordt? Of niet? Maar wat moet hij in dit laatste geval dan wel doen? Voor zijn pastorale zielszorg is het echte lijden van deze patiënt vaak onbereikbaar.

Het is mij in de laatste jaren duidelijk geworden, dat de ontwikkeling van de psycho-somatische geneeskunde met zich meebrengt, dat er in onze pastorale zielszorg een nieuw hoofdstuk geschreven zal moeten worden. In de eerste plaats zullen wij meer aandacht moeten besteden aan de psychologie van de zieke, niet alleen in deze zin, dat

wij ons rekenschap geven van het feit, dat het ziekbed een bepaalde invloed op de psyche van de zieke heeft, doch ook in deze betekenis, dat wij studie maken van de verschillende karakters van zieken – er zijn, zoals de psycho-somatische geneeskunde toont, vele ziekten, welke samenhangen met verschillende persoonlijkheidsstructuren – en van de manier, waarop zij op hun ziek zijn reageren. Wij werken in onze pastorale psychologie met veel te algemene noties. In de tweede plaats zullen wij studie moeten maken van het probleem, dat bij psycho-somatische ziektebeelden het vraagstuk van het lijden niet alleen bestaat in het lichamelijk lijden – dit is in zekere zin al een soort „oplossing" – maar in de „neurose". Deze „neurose" is echter voor de pastorale zorg vaak onbereikbaar, ja soms zoals bij hysterici wordt de pastor, wanneer hij niet voorzichtig is, door de neuroticus op een bepaalde manier gebruikt. Juist op dit laatste terrein is studie en geregeld overleg met artsen voor de predikanten van uitnemend belang.

e. Tenslotte stelt de ontwikkeling van de psycho-somatische geneeskunde de pastor voor de vraag, die ook op andere terreinen van steeds groter betekenis wordt: wat is eigenlijk gezond en wat ziek? In eerste instantie heeft natuurlijk de medicus met deze vraag te maken, maar het merkwaardige is, dat deze, zoals Jaspers schrijft, „sich hierüber am Wenigsten den Kopf zerbricht". Bij de rechtspraak ontmoeten wij deze vraag in een zeer reële vorm, wanneer het gaat om het probleem, of de dader van een bepaalde misdaad toerekeningsvatbaar is, ja dan wel neen, een probleem, waarbij de psychiater en de officier nog wel eens van mening met elkaar verschillen. Prof. Rümke heeft de laatste jaren in verschillende opstellen de stelling verdedigd, dat wij tussen ziek en gezond geestesleven een principieel en scherp verschil moeten maken, waarbij hij waarschijnlijk vooral op het verschil tussen psychotici en (lichte) neurotici het oog heeft. Hij werkt met de gedachte van de psychische stoornissen van de gezonde mens.

De predikant kan deze vraag ontmoeten, wanneer hij in aanraking komt met een asthma-patiënt, die door groepstherapie b.v. net zo op peil gehouden wordt, dat hij zich maatschappelijk handhaven kan. Maar verder kan de neurotische karakterstructuur nog volledig aanwezig zijn. Hoe moet de pastor nu deze mens zien? Moet hij hem als een normaal mens beschouwen, moet hij hem dus zien als een gezonde met een psychische stoornis in de zin van Rümke? Naar mijn overtuiging zal dit zeer moeilijk zijn. Moet hij aan de andere

kant ingaan op zijn psychische moeilijkheden? Dit zal heel vaak onmogelijk zijn: het geheel is bij hem dikwijls min of meer vastgegroeid. De pastor practicus zal vaak op deze grensgevallen stuiten. In haar boek *Gewone Mensen* heeft mevrouw Querido-Nagtegaal ons laten zien, hoe ,,ongewoon'' in de medische betekenis van het woord praktisch alle gewone mensen zijn. Wij zien dus, hoe ook op dit gebied de pastorale theologie de steun van en de samenwerking met de medische wetenschap niet kan missen.

MEDEDELING

PAPYRUS FOUAD Inv. No. 266

DOOR

W. BAARS

Leiden

In de, in het jaar 1950, door de Getuigen van Jehova uitgegeven vertaling van het N.T. (*New World Translation of the Christian Greek Scriptures*, New York, 1950) wordt in de inleiding veel aandacht gegeven aan die bijzonderheid, waaraan deze groep haar naam te danken heeft. Het feit dat in hun vertaling het woord κύριος 237 × door ,Jehovah' is weergegeven, wordt in de ogen van de vertalers aannemelijk als men ziet hoe in een enkel zeer oud handschrift van het O.T. in Griekse vertaling(en) i.p.v. het woord κύριος de godsnaam in Hebreeuws schrift is overgeleverd. Deze eigenaardigheid (nog bekend aan Hieronymus: *Epist.* 25 *ad Marcellam* [ed. HILBERG, p. 219]) doet de vertalers concluderen dat ook in Jezus' dagen de ware uitspraak[1]) van de godsnaam nog bekend was; pas in een later stadium zou – door toedoen van kopiïsten – de benaming κύριος gangbaar zijn geworden. De auteurs van de nieuwe vertaling laten evenwel na onderscheid te maken tussen schrijfwijze en uitspraak; immers uit het feit dat de godsnaam in Hebreeuws schrift wordt weergegeven volgt nog niet, dat de bij dat schrift behorende uitspraak in gebruik was gebleven. In feite kan men aantonen dat dit niet het geval was. In de door F. C. BURKITT uitgegeven palimpsestfragmenten[2]) van de vertaling van Aquila (*Fragments of the Books of Kings according to the translation of Aquila*, Cambridge, 1897), waarin de godsnaam regelmatig in Hebreeuws schrift wordt weergegeven[3]), komt één plaats voor (pag. 16 *ad* 2(4) Kon. xxiii 24) waar de schrijver, door ruimtegebrek (:einde van de regel) gedwongen, i.p.v. οἴκῳ יהוה – οἴκῳ $\overline{\kappa\upsilon}$| schrijft.[4]) De mogelijkheid moet dus worden opengelaten, dat ook de in het Hebreeuws geschreven godsnaam – bij wijze van ,,Ḳ^e^rē perpetuum'' – als κύριος werd gelezen.

---

[1]) Op pag. 25 van de inleiding wordt de uitspraak 'Yaweh' als juist(er) aanvaard.

[2]) Afkomstig uit de Geniza te Caïro en niet ouder dan de 6e eeuw na Chr.

[3]) Voor een afbeelding zie ook: *The Legacy of Israel*, Oxford, 1927, tegenover p. iii.

[4]) Deze fragmenten worden in het voorwoord van genoemde vertaling slechts vaag genoemd (pag. 15 Note *b*) en – ten onrechte – als LXX gekarakteriseerd. Van de gemelde afwijking in de schrijfwijze van de godsnaam wordt niet gerept!

Kroongetuigen voor de door de vertalers aangehangen theorie zijn papyrus-fragmenten van het boek Deuteronomium in Griekse vertaling, die blijkens het schrift uit de tweede of eerste eeuw voor Chr. moeten dateren. Deze fragmenten, bekend onder de naam Papyrus Fouad Inv. No. 266 moeten dus – gezien hun datum – van joodse herkomst zijn [een feit overigens, dat in de onderhavige vertaling niet wordt genoemd, maar waardoor het toch enigszins precair wordt zonder meer conclusies te trekken omtrent eventuele gewoonten t.a.v. de uitspraak van de godsnaam in niet-joodse kring]. Fragmenten van vertalingen van het O.T. in het Grieks en van joodse origine zijn uiterst zeldzaam. In feite zijn er, behalve Aquila- en Hexapla-fragmenten uit de Geniza van Cairo en Papyrus Fouad Inv. No. 266, nog slechts enkele dergelijke teksten bekend: 1. Papyrus Rylands Greek 458, (edid. C. H. ROBERTS, *Two Biblical Papyri in the John Rylands Library*, Manchester, 1936), uit de tweede eeuw voor Chr.: het tetragrammaton komt in deze fragmenten evenwel niet voor[1]). 2. Uit Qumran afkomstige fragmenten (op leder) van het Dodekapropheton (cf. F. BARTHÉLEMY, ,,Redécouverte d'un Chaînon manquant de l'Histoire de la Septante'', *Rev. Bibl.* 60 (1953), p. 18–29) van rond het begin van de jaartelling. 3a–3c. Drie te Qumran (4de grot) gevonden fragmenten resp. bevattend: (a) Num. iii 40–42, iv 6–9; (b) Lev. ii–v (fragmentair); (c) Lev. xxvi 2–16 (cf. P. W. SKEHAN: ,,The Qumran manuscripts and textual criticism'' *Suppl. to Vet. Test.* 4 (1957) p. 148–160.

Papyrus Fouad Inv. No. 266 werd door de bezitters (Société Royale de Papyrologie du Caire) nooit officieel gepubliceerd. W. G. WADDELL publiceerde in *JThS* 45 (1944) p. 158–161 slechts de tekst van Deut. xxxi 28–xxxii 7 (met lacunes), vergezeld van een heldere foto.[2]) In het ,Foreword' van de reeds meer genoemde vertaling worden echter op pag. 13–14 behalve Deut. xxxi 28–xxxii 7 nog 11 andere fragmenten afgebeeld. Aangezien deze 11 fragmenten op geen andere plaats afgebeeld of gepubliceerd werden, zal ik trachten de tekst aan de hand van de – soms zeer slecht leesbare[3]) – reproductie weer te geven. De willekeurige volgorde, waarin de fragmenten werden afgebeeld, is veranderd in die van het boek Deut., hoewel

[1]) Voor een afbeelding zie ook E. WÜRTHWEIN, *Der Text des Alten Testaments*, Stuttgart, 1952, S. 137.

[2]) Afbeeldingen van hetzelfde fragment nog in: P. KAHLE, *Die Handschriften aus der Höhle*, Stuttgart, 1951, Abb. 11 en E. WÜRTHWEIN, *op. laud.*, S. 139.

[3]) Het fragment(je) No. 9 was – voor mij althans – onleesbaar, terwijl de No's 4 en 10 onzekerheden laten.

tussen vierkante haken de op de afbeelding gebruikte nummering wordt aangegeven. Pap. Fouad Inv. No. 266 zal ongetwijfeld uit meer dan 12 fragmenten bestaan; voor de keuze van juist deze 12 fragmenten schijnt alleen het voorkomen van de godsnaam bepalend te zijn geweest: in elk van de hier weergegeven gedeelten komt deze minstens één maal voor.

Beschadigde of niet zeker leesbare letters zijn door een punt boven de letter aangegeven. Het kritisch apparaat[1]) is gebaseerd op de z.g. grote Cambridge-Septuaginta (*The Old Testament in Greek*, ed. A. E. Brooke-N. McLean. Vol. I, iii), waarbij de tekst van het lemma die van de aan deze uitgave ten grondslag liggende Codex Vaticanus is. Varianten die door geen van de daar geciteerde handschriften worden gesteund zijn met † gemerkt.

[1]) Voor een voorlopige plaatsbepaling (hoewel niet gebaseerd op volledige analyse van de fragmenten) van de tekst tegen de achtergrond van de tekstoverlevering in het geheel zie nu: A. Vaccari: „Papiro Fuad, Inv. 266. Analisi critica dei Frammenti pubblicati in: „New World Translation of the Christian Greek Scriptures..."" in *Studia Patristica*, I (ed. K. Aland/F. L. Cross), Berlin, 1957, p. 339–342. Prof. Vaccari concludeert (p. 242): „...che il papiro Fuad Inv. 266 è il migliore rappresentante a noi giunto della primitiva versione greca del Deuteronomio..."

I [11]: Dt. xviii 4–6

Ȧ...
Ȧ.ṪΟΥ Ȯ[ιν]ȮΥ ΚΑΙ ΤΟΥ[
]Ṅ ΑΠΑΡΧΗṄ[τ]ȮΝ ΚΟΥΡΩΝ[
πρ]ΟΒΑΤΩΝ ΔΩΣΕΙΣ ΑΥΤΩΙ ΟΤΙ Α[
ε]ΞΕΛΕΞΑΤΟ ·יהוה· ΕΚ ΠΑΣΩΝ ΤΩ[
φ]ΥΛΩΝ ΣΟΥ ΠΑΡΑΣ[την]ΑΙ ΕΝΑΝΤΙ ·ה [
τ]ȮΥ ΘΕΟΥ ΣΟΥ ΛΕΙΤȮ[υργε]ΙΝ ΚΑΙ ΕΥΛΟΓΕ[
ε]ΠΙ ΤΩΙ ΟΝΟΜΑΤΙ Ȧ[υτου] ΑΥΤΟΣ ΚΑΙ ΟΙ
ΥΙΟΙ ΑΥΤΟΥ ΠΑΣΑΣ [τας η] ΜΕΡΑΣ
ΕΑΝ ΔΕ ΠΑΡΑΓΕΝ[ηται ο] ΛΕΥΙΤΗΣ ΕΚ Μ[
ṪΩΝ ΠΟΛΕΩṄ ΥṀ[ων εκ] ΠȦΝΤΩṄ

2; οινου σου] om. σου †
2/3; ελαιου σου] om. (ut videtur propter spatium) [σου] †
4; προβατων σου] om. σου *cum* i*b
6; παρεσταναι] παρασ[την]αι *cum* bklwz(mg)
7; θεου] + σου *cum* AFMNΘ rell
9; εν τοις υιοις Ισραηλ] πασας [τας η]μερας *cum* AF a e i*j-m o q s u y z (t x t) a_2 b_2
10; Λευειτης] Λευιτης *cum* B^b AF
11; πολεων] + υμ[ων] *cum* AFMNΘ a-l n-b_2

II [12]: Dt. xviii 15, 16

]ȦΝΑΣΤΗΣΕΙ Σ̇[
]Υ̇ ΑΚΟΥΣΕΣΘΕ Κ̇[
]Ω ΠΑΡΑ ·יהוה·[

1; αναστησει κυριος ο θεος σου σοι] κυριος - σου[2°] post ὀ[οι] *cum* AFGMNΘ a(om. σου) b f i k l m (om. σου) o p q s t w-b_2

III [3]: Dt. xx 12–14, 17–19

A:]ΠΑΚΟΥΣ[
]ΣΕ ΠΟΛΕṀ[ον]ΠΕΡΙΚΑΘΙ[
]ΠΑΡΑΔΩ[ ]ΑΥΤΗΝ ·יהוה· Ο ΘΕΟΣ
]Σ ΧΕΙΡΑΣ ΣΟΥ̇[κ]ΑΙ ΠΑΤΑΞΕΙΣ ΠΑΝ
]ΙΚΟΝ ΑΥΤΗ̇[ς] ΕΝ ΦΟΝΩΙ ΜΑΧΑΙΡΑΣ
]ΤΩΝ ΓΥΝΑΙ[κ]ΩΝ ΚΑΙ ΤΗΣ ΑΠΟΣΚΕΥ
]ȦΙ ΠΑΝΤΑ ΤΑ[κ]ΤΗΝΗ ΚΑΙ ΠΑΝΤΑ
]ΥΠΑΡΧΗΙ[εν]ΤΗΙ ΠΟΛΕΙ ΚΑΙ ΠΑΣΑΝ

A 3/4: om. (ut videtur propter spatium) [σου] 1° *cum* Arm. codd. sive [τας] *cum* q
7; οσα] pr. και παντα τα [κ]τηνη cum. AFMNΘ a-c e-j l(οσα ext. lin)-b_2

B:
Σ̇ΑΙ̇
ΕΝΕ[τ]ΕΙΛΑΤȮ[
ΜΗ ΔΙΔΑΞΩ[
ΤΑ ΒΔΕΛΥΓṀ[
ΤΟΙΣ ΘΕΟΙΣ ΑΥ̇[
ΕΝΑΝΤΙ ·יהוה·[
ΕΑΝ ΔΕ ΠΕΡΙΚ[
ΡΑΣ ΠΛΕΙΟΥΣ Ε[

B 6: εναντιον] εναντι *cum* a b c e-j n-q s-w z a_2
6: om. (ut videtur propter spatium) [μιαν] *cum* AFMNΘ omn.

IV [8]: Dt. xxiv 4
]Ḣ̇N ΕΠ[
]Ẏ̇ΤΩΙ ΓΥ[
]ḢΝ ΟΤΙ ΒΑ̇[
]Υ ΣΟΥ [
]Ν ·יהוה·[
]. . . ΩΙ[

3; om. (ut videtur propter spatium) [εναντιον] *cum* F*lmb₂

V [9]: Dt. xxiv 8–10
?

VII [10]: Dt. xxvi 2. 3
] יהוה Ο Θ[
]. . Α ΑΥΤΟΥ [
]. . [ ]. . Α ΟΣ ΕΣ[
] ΚΑΙ[

IX [4]: Dt. xxxi 26
]יהוה· ΤΟΥ ΘΕΟΥ[
] ΕΙΣ ΜΑΡΤΥΡΙΟΝ[

X [5]: Dt. xxxi 27, 28
]Ι̇ ΕΓΩ ΕΠΙΣΤ̇[
]ΟΥ ΚΑΙ ΤΟΝ ΤΡ[
]ΟΝ ΕΤΙ ΓΑΡ ΕΜ̇[
]ΗΜΕΡΟΝ ΠΑΡ[
]Α ΠΡΟΣ ·יהוה· ΤΟΝ ΘΕΟΝ̇[
]Χ̇ΑΤΟΝ ΤΟΥ ΘΑΝΑΤΟΥ Μ̇[
]ΡΟΣ ΜΕ ΤΟΥΣ ΦΥΛΑΡΧΑΣ̇[
]Τ̇ΕΡΟΥΣ ΥΜΩΝ ΚΑΙ ΤΟ[

5; τον θεον] pr. יהוה †
7; φυλαρχους] φυλαρχας[1]) †
8; και τους κριτας] + [και τους πρεσβυ]τερους υμων *cum* AFMNΘ a-d (om. υμων) e-l o-b₂

VI [7]: Dt. xxv 15–17
ΑΛΗΘΙΝΟΝ ΚΑΙ ΔΙ̇[
ΠΟΛΥΗΜΕΡΟΣ ΓΕ[
·יהוה· Ο ΘΕΟΣ ΣΟΥ̇[
ΡΩΙ ΟΤΙ ΒΔΕΛΥΓΜΑ̇[
ΤΑΥΤΑ ΠΑΣ ΠΟΙΩ̇[
ΜΝΗΣΘΗΤΙ ΟΣΑ ΕΠ̇[
ΕΝ ΤΗΙ ΟΔΩΙ ΕΚΠ̇[
ΕΚ̇ Γ̇Η̇Σ̇ ΑΙ̇ . . . . [

5; πας ποιω[ν ταυτα, πας ποιων αδικον]] pr. ταυτα (per homoioteleuton?] †

VIII [6]: Dt. xxvii 1–3
]ΩΝ ΦΥΛΑ[
]ΤΑΣ ΟΣΑΣ Ε[
]ΜΕΡΟΝ ΚΑΙ ΕΣΤΑ̇[ι] Η̇[
]ΑΒΗΤΕ ΤΟΝ ΙΟΡΔΑΝΗΝ̇[
]·יהוה· Ο ΘΕΟΣ ΣΟΥ ΔΙΔΩ̇[
]?ΕΙΣ? ΑΥΤΩΙ ΛΙΘΟΥ[
]ΚΟΝΙΑΣΕΙΣ ΑΥΤΟΥ̇[
]ΙΣ ΕΠΙ ΤΩΝ ΛΙΘΩΝ?[

XI [2]: Dt. xxxi 29, 30
]Δ̇Α̇ Γ̇[αρ] Ε̇ΣΧΑΤΟΝ Τ[
]? ΑΝΟΜΙΑΙ ΑΝΟΜΗΣ[
]Τ̇ΗΣ ΟΔΟΥ ΗΣ ΕΝΤΕΛΛ[
]Ν̇ΑΝΤΗΣΕΤΑΙ ΥΜΙΝ ΤΑ̇[
]Ν ΗΜΕΡΩΝ ΟΤΙ ΠΟΙΗΣ̇[
]ΑΝΤΙ ·יהוה· ΠΑΡΟΡΓΙΣΑ̇[
]Ο̇ΙΣ ΤΩΝ ΧΕΙ̇[
]Σ̇ ΗΣ Ε[

1; οιδα γαρ οτι] om. (ut videtur propter spatium) οτι
3; ενετειλαμην] εντελλ[ομαι] † [*cum* p
4; ——] [και συ]ναντησεται υμιν *cum* omnes–B
6; εναντιον] [εν]αντι *cum* AFMΘ a-f h-b₂

[1]) Het is opmerkelijk dat in deze oude papyrus de jonge(re) vorming op -ας (cf. H. S. Thackeray: *A grammar to the O.T. in Greek*, I, Cam-

BIBLIOGRAPHISCH GEDEELTE

OUDE TESTAMENT

A. S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân* (= Studia Semitica Neerlandica, onder redactie van M. A. Beek, J. H. Hospers, Th. C. Vriezen, No. 3) Assen 1957, van Gorcum & Comp. N.V., 274 blz.

In dit Groningse proefschrift, verdedigd op 30 november 1957, geeft de schrijver een synthese van de messiaanse opvattingen der joodse gemeenschap wier documenten sinds 1947 nabij Chirbet Qumrân zijn teruggevonden. De kwaliteit van het werk was van dien aard, dat de Nederlandse organisatie voor Zuiver Wetenschappelijk Onderzoek de onkosten der publikatie heeft gedragen. Dit geschiedt slechts bij proefschriften waarvan wordt aangenomen dat zij in belangrijke mate zullen bijdragen tot de ontwikkeling der wetenschap.

Men zou zich kunnen afvragen of er reeds voldoende teksten bekend zijn om de algemeenheid van de titel van het proefschrift te rechtvaardigen; tot dusver zijn immers alleen de in grot 1 gevonden teksten gepubliceerd en specimina van de andere. Van der Woude heeft in deze teksten echter een zodanige overeenstemming in opvatting omtrent enkele kardinale punten van het Messiasgeloof menen te kunnen vaststellen dat hij zijn formulering voldoende gemotiveerd achtte. In hoever hij hierin gelijk heeft gehad zal de toekomst leren.

Het boek heeft drie hoofdstukken: de messiaanse teksten van Qumrân (het „Damascusgeschrift" inbegrepen); de messiaanse voorstellingen der Testamenten van de 12 patriarchen; de oorsprong van de messiaanse opvattingen van Qumrân en hun samenhang met de historie. Het eerste hoofdstuk is verreweg het langste (blz. 1–189); in het tweede (blz. 190–216) wordt veel aandacht gewijd aan de weerlegging van de hoofdthese van het proefschrift van M. de Jonge *The Testaments of the Twelve Patriarchs* (Assen 1953); het derde (blz. 217–249) lijkt mij het meest hypothetische, het houdt zich bezig met nog niet opgehelderde historische problemen.

In het eerste deel vertaalt de auteur de passages uit de teksten van Qumrân die messiaans van aard zijn, of daarvoor doorgaan, en becommentarieert ze. In zijn uitleg doet hij uitkomen, dat blijkt dat men te Qumrân de komst van twee messiaanse heilsfiguren verwachtte: de hogepriester (= de weergekeerde Elias), en de vorst uit het geslacht van David. De eerste staat in rang boven de laatste. De komst van beiden wordt voorafgegaan door die van „de profeet" (Deut. 18, 15), waarvan men aannam dat hij verschenen was in de persoon van de Leraar der gerechtigheid. Men dient verder onderscheid te maken tussen de historische Leraar en een eschatologische (de *jôreh ha-ṣedeq* van CD, Damascusregel, vi 11), die weer met de wederkerende Elias moet worden vereenzelvigd, en in CD vii 18 *dôrēš ha-tôrāh* wordt genoemd. De recensent is het hiermee eens; de uitdrukking *jôreh* (en niet *môreh*) wijst zijns inziens reeds in de richting

van een onderscheid tussen de persoon van *môreh* en *jôreh*, terwijl het feit dat de eerste volgens CD xix 35–xx 1 is heengegaan, terwijl de andere volgens CD vi 11 nog moet „opstaan" de doorslag geeft.

Heel in het bijzonder wijst Van der Woude er nog op dat men in de teksten van Qumrân het *māšîaḥ*-begrip ruim heeft te nemen; het is er niet zonder meer een eschatologisch begrip, doch omvat alle „gezalfden" van het Oude Testament, in het bijzonder de profeten (vgl. CD ii 12; vi 1). Aan het slot van zijn boek wijst hij erop dat de messias-verwachting van het jodendom gecompliceerd was; door het Nieuwe Testament hebben wij geleerd te denken dat er maar één Messias werd verwacht, de davidische, doch de teksten van Qumrân hebben ons laten zien dat dit niet juist is. Spreekt men van „de" Messias, „de" messiasverwachting en denkt men daarbij aan de koning van de heilstijd, dan volgt men volgens v. d. W. de orthodox-joodse overlevering, waarin sinds de eerste eeuw van onze jaartelling „messias" steeds meer tot terminus technicus werd voor de koninklijke messias (blz. 247/8). Ik geloof dat hierin veel waars steekt, maar Van der Woude verklaart er niet de grote vanzelfsprekendheid mee waarmee de evangeliën spreken van „de" Messias, zoon van David, een opvatting waarvan zij veronderstellen dat het de enige is die de joden uit het land van Israël, tot wie Jezus zich richtte, huldigden.

De auteur is verder van mening dat „Damascus" van CD vii 15 geïdentificeerd moet worden met Qumrân (blz. 53). Gelijk bekend, is de identificatie van „Damascus" nog steeds een punt waaromtrent een verscheidenheid van meningen bestaat; naar mijn mening zijn de argumenten voor geen ervan overtuigend en er bestaat dan ook geen *consensus* onder de auteurs. Men doet m.i. het beste op de publikatie van nieuwe teksten te wachten alvorens het probleem opnieuw aan te snijden.

In het korte 2de hoofdstuk worden de messiaanse opvattingen van de Testamenten der XII patriarchen besproken, een geschrift waarvan men reeds vóór 1947 vermoedde dat het van esseense oorsprong is. Gelijk bekend, is dit apocriefe geschrift uitvoerig bestudeerd in de Leidse dissertatie van dr. M. de Jonge (*The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Assen 1953), een werk dat door enkele deskundigen zeer gunstig is beoordeeld. De hoofdstelling ervan is, dat de Testamenten geen joods, maar joods-christelijk werk zijn; de auteur ervan heeft echter van ouder joods materiaal gebruik gemaakt. J. T. Milik heeft deze these onderschreven; hij acht ze bewezen, of op zijn minst bevestigd door het feit dat onder de vele geschriften waarvan in de grotten van Qumrân resten zijn ontdekt, er geen voorkomen van (onze) tekst der Testamenten. Wel zijn er fragmenten van een oude joodse tekst van verschillende Testamenten ontdekt, die kennelijk verwantschap vertonen met de reeds lang bekende tekst, maar er toch duidelijk van onderscheiden zijn, o.a. doordat hun tekst veel uitvoeriger is. Hiermee zou dan meteen het joodse materiaal ontdekt zijn dat de christelijke auteur heeft gebruikt.

Van der Woude is het hiermee in het geheel niet eens; naar zijn mening zijn de Testamenten evident een joods geschrift, waarin later interpolaties zijn aangebracht: „Die Test. XII bilden eine stellenweise christlich interpolierte und umgearbeitete, gekürzte jüdische Schrift" (blz. 193). Het

joodse karakter blijkt o.a. uit de talrijke hebreïsmen (waarop R. Charles reeds heeft gewezen), maar vooral ook uit de zeer grote overeenstemming van de gedachten met die van Qumrân. De Jonge had voor zijn werk géén gebruik gemaakt van de toen reeds gepubliceerde teksten van Qumrân. Het is duidelijk dat een aantal opmerkingen die Van der Woude dienaangaande maakt, juist zijn. Zo is het moeilijk in te zien waarom de tekst van Test. Dan v 10–12 een christelijke passage is en over de (christelijke) Messias spreekt, zoals De Jonge wil (p. 87; 92); *op zichzelf genomen* behoeft hij dit in het geheel niet te zijn. Hiermee is het probleem echter nog niet opgelost: uitgaande van zeker of hoogstwaarschijnlijk christelijke passages in de tekst der Testamenten, en na bepaling van hun karakter en stijl, kan men ook minder duidelijke en voor tweeërlei uitleg vatbare passages benaderen. Alles bijeen geloof ik dat het verschil tussen de opvattingen van Van der Woude en De Jonge minder groot is dan de eerste voorgeeft, althans: uitgaande van de premissen der beide auteurs minder groot kàn zijn. Dat de (Griekse) tekst der Testamenten joods materiaal heeft gebruikt, is nu wel tamelijk zeker; nog niet is duidelijk in welke mate de auteur zelfstandig te werk is gegaan: als een simpele epitomator (zoals Van der Woude wil), of als een tamelijk zelfstandig auteur (naar de opvatting van De Jonge). Tussen beide meningen zijn veel variaties mogelijk en ik geloof niet dat de stand van het onderzoek op dit moment reeds toestaat met zekerheid de mate van oorspronkelijkheid van de ons bekende Griekse tekst, resp. Griekse vertaling der XII Testamenten vast te stellen.

In het laatste hoofdstuk heeft de auteur getracht een aantal veel betwiste problemen die betrekking hebben op de historische achtergrond der sekte tot een oplossing te brengen. Het komt hem voor dat de Essenen een rechtervleugel van de Sadduceeërs waren, die onder leiding van hogepriester Onias III mèt de andere *ḥasîdîm* de Grieksgezinde politiek van bepaalde sadduceeïsche groepen te Jerusalem hebben bestreden. Zij hebben zich losgemaakt van de Sadduceeërs, hetgeen spoedig na 153 v.Chr. kan gebeurd zijn (toen de Makkabeeër Jonathan voor het eerst als hogepriester optrad, hoewel hij geen äāronide was). Gedurende 20 jaar zijn zij zonder leider gebleven (CD I 8 vv.), totdat de Leraar der gerechtigheid als zodanig optrad. Als gevolg van het ontbreken van een wettig hogepriesterschap is dan de verwachting van de komst van de wettige hogepriester van de heilstijd ontstaan. De gemeente vertrok naar de woestenij van Qumrân, omdat zij daar de vervulling verwachtte van Ezechiëls voorspelling van de wonderbeek (Ez. 47, 1–12). Het einde van de in CD i 5–6 vermelde 390 jaar zal volgens de sekte wel rond het jaar 150 v.Chr. zijn gekomen; de leraar kan de sekte best 40 jaar hebben geleid, en na zijn dood zijn er (volgens CD xx 14–15) nog eens 40 jaar verlopen. Daarna zou het einde komen, dat is dus rond 50 v.Chr. De goddeloze priester uit de Habakuk-commentaar is Alexander Jannai, de van hem onderscheiden Leugenman zijn zwager, Simon ben Šeṭaḥ. Persoonlijk waag ik mij liefst nog niet aan een zo vergaande interpretatie.

Enkele detailopmerkingen tot slot. Blz. 12. V.d.W. zegt dat het eerste woord van CD ii 6 *bw* is; ziet men er de door S. Zeitlin gepubliceerde

facsimile-tekst op na, dan leest men een slechts ten dele duidelijke *bet*, gevolgd door *jod*; de transcriptie van Rabin (*bet-jod*, met boven en onder de *jod* een *deleatur*-punt) kan ik er in het geheel niet op zien: het is duidelijk een *bet*, waarvan het middelste van de onderste verticale streep is weggevallen, zodat links onderaan een punt schijnt te staan, waarboven een *jod* staat. Men leze dus *bj*.

Blz. 48. V.d.W. spreekt van een ,,eschatologische Moseszeit'', en ziet deze ,,deutlich'' aangeduid in CD xx 13–17 (na vergelijking met Deut. 2, 14). Ik heb enig bezwaar tegen het woord ,,deutlich'', omdat het gebruiken en op zichzelf toepassen van oudtestamentische teksten een normale gewoonte was van de sekte en men voorzichtig moet zijn met de conclusies die men van geval tot geval moet trekken.

Blz. 51. Het is heel moeilijk uit te maken of de sekte al dan niet naar Damascus is getrokken. Zulk een vertrek kan een gevolg van een besluit van de leider zijn geweest wiens motieven ons niet meer bekend zijn.

Blz. 52. V.d.W. vindt de opvatting dat het ,,land van het noorden'' van CD vii 14 symbolisch moet worden verstaan ,,fast als gesichert''. Ik zou de laatste kwalificatie niet willen onderschrijven, onder verwijzing naar het artikel van Annie Jaubert, Le Pays de Damas, *RB* 1958, blz. 214–248 (de schrijfster ziet in het ,,Land van Damascus'' het land der diaspora in Mesopotamië, dat voor de Israëlieten werkelijk in ,,het noorden.'' was gelegen).

Blz. 73. Ik kan niet inzien waarom Hvidberg ,,mit Recht'' het mededelen van een nieuwe Torah niet aan een ,,Kriegsmessias'' zou willen toevertrouwen. Dergelijke a priori's lijken mij beter te vermijden.

Blz. 99–100. Ik ben het met V.d.W. eens, wanneer hij zegt dat 1 QSa ii 12–13 door Barthélemy niet juist wordt vertaald; het laatste woord van regel 13 (*wjšbw*) heeft hij echter zeker niet als imperfectum consec. gelezen, maar hetzij als perfect. consec., hetzij als imperf. + waw cop.; in verband met het door Barthélemy in regel 14 gelezen *jšb* is het laatste vermoedelijk het geval.

Blz. 105. Met instemming stel ik vast dat V. d. Woude in 1QSa géén beschrijving vindt van het ,,eschatologische maal''. Er zou aan zijn toe te voegen dat met dit begrip (ook ,,messiaanse maaltijd'' genoemd in de moderne literatuur) door véél moderne auteurs tè kritiekloos wordt geopereerd, vermoedelijk onder invloed van de nieuwtestamentische eucharistie. Wanneer het geluk van de toekomstige heilstijd als een maaltijd wordt beschreven, is dit meestal slechts een *beeld* (cf. Is. xxv 6 vv.).

Blz. 117 vv. Ik ben het met V.d.W. eens, wanneer hij uiteenzet dat de manier waarop Num. 24, 17b–19 in 1QM xi 6vv. wordt aangehaald (enkele versleden krijgen in 1QM een andere plaats) vermoedelijk wijst op de orde waarin de verwachte oorlogshandelingen zullen plaats vinden. Maar daaruit volgt m.i. nog niet, dat wanneer de ,,zonen van Seth'' in beide teksten direct na Moab worden genoemd, men ook de ondergang van ,,alle zonen van Seth'' verwachtte *dadelijk* na die van Moab; in het citaat zijn déze immers moeilijk te scheiden, en in het geheel van 1QM zijn de zonen van Seth de Kittieten, dè grote vijand van de toekomst, die pas verslagen worden nadat men zich te Jerusalem heeft geïnstalleerd. Ik

moge voor mijn opvatting verwijzen naar mijn, bij het ter perse gaan van deze bespreking reeds verschenen, *Le rouleau de la Guerre* (Brill, Leiden, 1959).

Blz. 122. V.d.W. haalt wel Bousset, *Der Antichrist* Göttingen 1893 aan maar niet het grote Leuvense proefschrift van B. Rigaux *L'Antéchrist* (Gembloux-Paris 1932).

Blz. 121. Ik zou niet gaarne met V.d.W. zeggen dat het ,,unterliegt... kaum irgend einem Zweifel'' dat de ,,twee'' genoemd in 4Q Testimonia 25 de goddeloze priester en de Leugenman van 1QpHab zijn. Wij hebben hier m.i. slechts met vermoedens te doen.

Blz. 136. In 1QM xii 8 wil V.d.W. de lacune *gbj/w[ ]ṣb'* lezen als stond er *gbj[nw w]ṣb'*; niet alleen dat dit ietwat aan de korte kant is voor een lacune van 7 mm. (de letters [*nw w*] zouden waarschijnlijk slechts 4 à 5 mm. hebben ingenomen), maar het voorkomen van *gb* = bij is in dit verband en op deze plaats het minder waarschijnlijke. Dat de zinsbouw wordt gestoord wanneer men *gbw[rjm w]ṣb'*, resp. *gbr[jm w]ṣb'* of *gbw[rh w]ṣb'* leest, en het voorafgaande *'m* als *'im* = met, vermag ik niet in te zien. In dit verband kan erop worden gewezen, dat de woorden *'m qdwšjm gbw..* een toevoeging zijn in een oudere tekst van deze passage, zoals de vergelijking met 1QM xix 1 bewijst. Ik moet verder sterk betwijfelen of in 1 QM xii 11 *'l bmwtj ḥll* vertaald mag worden met ,,auf den Rücken der Gefallenen'', ondanks het feit dat *bmh* oudtijds de zin van ,,rug'' heeft gehad, en ondanks het parallellisme met *b'wrp* = op de nek. Het mag immers ernstig worden betwijfeld of deze betekenis van *bmh*, die eerst door moderne auteurs weer teruggevonden is, te Qumrân bekend was.

Blz. 137, regel 9: lees *ittānû* i.p.v. *ittēnu*.

Blz. 138, regel 5: lees *'îš kābôd*, zonder lidwoord vóór *kābôd* (1QM xii 10).

Blz. 140. De laatste woorden van 1QM xvii 9 vertaalt V.d.W. in overeenstemming met Dupont-Sommer als een bijstelling bij het voorafgaande *mṣrpjw*; het lijkt mij beter het voorafgaande werkwoord *ml'* als een ww. met twee accusatieven op te vatten: God vult zijn smeltkroes met zijn geheimen. Dit werkwoord worde ook niet met ,,zur Beendigung'' vertaald, terwijl de verwijzing naar 1QH ii 25 mij niet duidelijk is (verkeerd citaat?)

Van der Woude heeft door een aantal bij Proost en Brandt te Amsterdam verschenen vertalingen van teksten van Qumrân zijn vakkennis, die uit zijn proefschrift zo duidelijk blijkt, opnieuw bewezen. Dit laatste zou er zeker niet onder geleden hebben indien allerlei stellingen of conclusies met iets minder zekerheid waren geponeerd.

J. van der Ploeg O.P.

Wilhelm Rudolph, *Jeremia*, 2. Aufl., geb. 1958, XXVI, 301 S. brosch. D.M. 22.50, Hlw. D.M. 26.— (Handbuch zum A.T. 12).

Stellig mag men deze tweede druk van Rudolph's commentaar op Jeremia (de eerste druk droeg het jaartal 1947) met vreugde begroeten. Wie

de eerste uitgave regelmatig raadpleegde, zal tot de conclusie gekomen zijn hier te maken te hebben met degelijke, weloverwogen exegetische arbeid; de auteur gaat daarbij uit van een voorzichtige houding ten aanzien van de tekst. In zijn opzet en uitgangspunt is de tweede druk uiteraard in overeenstemming met de eerste; op verschillende punten van de detail-exegese blijkt echter, op welke conscientieuse wijze Rudolph de sinds 1947 verschenen literatuur heeft verwerkt. Dit geldt bijv. van de gegevens, die nu ten aanzien van de chronologie bekend zijn geworden uit de uitgave van de *Chronicles of Chaldaean Kings* in 1956 door Wiseman, vgl. de exegese van Jer. 12:7vv. Volgens Rudolph is Jeremia in de priesterlijke tradities van zijn geslacht opgevoed en al spoedig vertrouwd geraakt met de verkondiging van Hosea; hij zal de reformatorische beweging onder leiding van koning Josia hebben goedgekeurd en gesteund. Dat de profeet intussen niet blind is geweest voor verkeerde consequenties uit de centralisatie van de eredienst enz., blijkt wel uit zijn felle hour ding tegen het ,,tempelgeloof'' en de offerdienst na Josia's dood, onde- diens opvolger Jojakim. Dat Rudolph in dit verband meer dan eens de aandacht er op vestigt hoezeer de profeet ten aanzien van de reformatie en haar gevolgen een zekere bange zorg besloop, hangt m.i. toch wel samen met zijn visie in het algemeen op de houding van Jeremia tegenover de cultus, zoals die tot uiting komt in 7:22vv.; een bekend probleem, waarover ook na de monografieën van Roubos ten onzent en Hentschke in Duitsland nog niet het laatste woord is gezegd. Jeremia accentueert, dat in Mozes' tijd geen offerwetgeving door Jahwe geboden was; men kan Rudolph toestemmen, dat Jeremia hier ,,auch historisch im Recht sein dürfte''; dit betekent dus, dat wij gedrongen worden te onderzoeken welke tradities het dan geweest zijn, waarmee de profeet in zijn jonge jaren in de kring van zijn geslacht is vertrouwd geweest. Naar mijn overtuiging moeten we in deze richting het antwoord op de vraag naar een verklaring van Jeremia's uitspraken in dit verband zoeken; welke priesterlijke tradities waren dat? Dan wordt het m.i. ook niet zo belangrijk of hier werkelijk wel zoveel gewicht te hechten is aan Jeremia's profetische intuïtie; kàn men volhouden, dat naar 't religieus besef van de profeet, God zó door en door ,,sittlich'' was, dat Hij cultische voorschriften eenvoudig niet geven *kon* (S. 53)? Dit argumenteren met behulp van ,,Intuition'' en ,,Sittlichkeit'' lijkt me per slot van rekening onvruchtbaar; het traditionsgeschichtliche onderzoek zou hier misschien betere perspectieven bieden.

Hieruit moge voldoende blijken dat ik deze commentaar een waardevolle bijdrage acht tot het verstaan van het geschrift, dat Jeremia's naam draagt. Een kennismaking met en een bestuderen van dit werk kan ik ook alle theologen raden, die als pastores hun preek moeten maken, telkens opnieuw; ook voor die praktische taak geeft Rudolph hun wezenlijke steun en helpt hij verder.

A. R. Hulst

NIEUWE TESTAMENT

J. M. DE JONG, *Kerygma, Een onderzoek naar de vooronderstellingen van de theologie van Rudolf Bultmann.* Van Gorcum & Comp., Assen 1958. 353 pp., ingen. f 12,50, geb. f 14,50.

In het eerste hoofdstuk van dit belangwekkende boek tracht Schrijver de vooronderstellingen van Bultmann's theologie op het spoor te komen, door de artikelen uit de twee bundels *Glauben und Verstehen* te analyseren. Als voor B. centraal begrip kiest hij het woord kerygma. De inhoud van het in het kerygma verkondigde heil blijkt B. bij voorkeur aan te geven met het woord vergeving, en hij bedoelt daarmee de werkelijkheid en de waarheid van de ontmoeting met het Goddelijk Gij. Vragend naar de bron van het heil, komt Schrijver tot de conclusie, dat B. in feite Jezus tekent als een verkondigde zonder eigen verkondiging. Het gepredikte Woord is het heilsgebeuren, alleen door het kerygma komt Jezus tot ons, en dan is het nog de vraag, in hoeverre de historische Jezus voor dit kerygma van wezenlijk belang is. Het *dat* van zijn gekomen zijn is belangrijker dan het *wat* en het *hoe.*

In hoofdstuk II zoekt Schrijver naar B.'s (vaak verzwegen) systematische uitgangspunten in zijn analyse van de synoptische traditie. Schrijver's opmerking: ,,Als hermeneutisch beginsel komen zowel Dibelius' als Bultmanns conceptie van een ,,Sitz im Leben'' in aanmerking. Als maatstaf voor historiciteit en als bewijs van herkomst hebben zij slechts zeer begrensde betekenis'' (p. 190) lijkt mij juist, evenals zijn andere opmerkingen over B.'s grensoverschrijdingen in de hantering van de formgeschichtliche methode, en zijn te geringe aandacht voor het feit, dat ook in het evangelie van Marcus de Jezus, die verkondigd wordt, zelf verkondiging brengt (pp. 238–243).

Samenvattend voor Duitse lezers zegt Schrijver het scherp: ,,Der radikalen Nicht-objektivierbarkeit der Existenz, des Kerygmas und des Christus des Glaubens entspricht die völlige Objektivierbarkeit der Natur, der Historie und des historischen Jesus. Dieser fatale Dualismus wird nur da durchbrochen, wo das Faktum Christi, das Faktum des Kreuzes und der Text ,,Heil dem der nicht Anstoss nimmt an mir'' die (scheinbar) objektivierbaren Anknüpfungspunkte bieten für das nicht-objektivierbare Kerygma, das Ereignis, Schicksal und Anspruch Jesu verkündet als eschatologische Tat Gottes'' (p. 352). Hier ligt dan ook het zwaartepunt van Schrijver's kritiek op Bultmann: ,,Door de valse contrastwerking met een verwerpelijk vasthouden aan verouderde kennis, en met een foute objectivering van de geloofstaal, dient deze heftige nadruk op het persoonlijke en het existentiële ertoe, om iedere betrekking van geloof en openbaring met de geschiedenis en met de schepping uit te schakelen'' (p. 342).

In hoofdstuk III poogt Schrijver aan te tonen, dat wij werkelijk van een fataal dualisme bij B. mogen spreken. ,,Aus unserer Untersuchung schliessen wir, dass B.'s Auffassung der Naturwirklichkeit ein Mixtum ist aus kantschem Apriorismus, massivem Physikalismus und den Heideggerschen Gedanken der Vorhandenheit und Verfügbarheit'' (Duitse samen-

vatting p. 352). Schrijver is hier, en eerder in zijn boek (p. 153, pp. 156–157 b.v.) geneigd, bij B. meer invloed van Kant dan van Heidegger te veronderstellen. Van Heidegger heeft B. alleen enkele inzichten overgenomen met betrekking tot de existentie en de ,,Geschichtlichkeit des Daseins''. Interessant is, dat Schrijver tegenover B.'s strenge scheiding tussen subject en object wijst op het thema van de niet-objectiveerbaarheid en complementariteit in de atoomfysica. ,,Juist die termen, die van oudsher door Bultmann zijn gehanteerd als onvervreemdbare formuleringen van de existentie en het kerygma – pure niet-objectiveerbaarheid, volstrekte onvoorstelbaarheid, contingentie, Geschichtlichheit en doorbreking van het subject-object-schema – worden gehanteerd door fysici!'' (pp. 324f.), en van deze fysici kunnen theologen bij hun benadering van het probleem van de verhouding tussen openbaring en natuur veel leren.

Wij mogen Schrijver dankbaar zijn, dat hij met dit boek de Nederlandse theologie bepaald heeft bij de problematiek rondom Bultmann. Deze is het ten volle waard, dat men zich intensief met hem bezighoudt. In de tweede plaats is een woord van lof op zijn plaats voor Schrijvers durf, om de grenzen van zijn dogmatische vakgebied te overschrijden. Daarmee heeft hij het zichzelf (en zijn critici!) niet gemakkelijk gemaakt, maar schrijver dezes stemt graag in met dr. de Jong's opmerking, ,,dat dogmatische arbeid alleen levend en open blijft, als zij voortdurend voeling houdt met het bijbelonderzoek'' (p. 168) en met zijn stelling, dat een voortdurend gesprek tussen theologie en natuurwetenschap noodzakelijk is. Ten derde moet de geduldige wijze van benadering en de heldere weergave van B.'s vaak complexe gedachtengangen geprezen worden.

Onze dankbaarheid (die overweegt!) mag ons er echter niet van weerhouden om op enige punten kritiek te oefenen.

1. Het boek zou veel beter leesbaar geworden zijn, wanneer de Schrijver zich korter en bondiger had uitgedrukt. Hij vervalt in alle drie hoofdstukken in herhalingen, die op de duur niet zozeer verhelderend als wel vermoeiend werken.

2. Het is beslist een gemis, dat men slechts zelden een verwijzing vindt naar wat anderen over B. geschreven hebben. Natuurlijk kon Schrijver er niet aan beginnen, alles te lezen wat over B. geschreven is, maar enige nadere oriëntering ook met betrekking tot de beïnvloeding van Schrijver zelf door anderen zou toch wel wenselijk zijn geweest. Anderen voor hem hebben betoogd, dat Entmythologisierung bij Bultmann feitelijk Entkosmologisierung (zo b.v. Regin Prenter in *Kerygma und Mythos* II, 1952, p. 74) en Enthistorisierung (zo b.v. N. A. Dahl, ,,Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem'', *Kerygma und Dogma*, I, 1955, p. 125) betekent.

3. Dit klemt des te meer, omdat in de laatste jaren in Duitsland leerlingen van Bultmann, vooral E. Käsemann, G. Bornkamm en E. Fuchs, proberen om verder te komen dan hij, door de continuïteit tussen de verkondiging van Jezus en de verkondiging aangaande hem, zowel historisch als theologisch, weer meer nadruk te geven. Zij kunnen daarbij aansluiten op uitspraken in Bultmann's uitgebreide oeuvre, die óók in die richting wijzen, al zijn dat er niet vele (daar heeft dr. de Jong gelijk in!). Men

leze hierover Peter Biehl, ,,Zur Frage nach dem historischen Jesus", *Theologische Rundschau*, N.F. XXIV, 1957/58, pp. 54–76, speciaal pp. 62 f. en pp. 72 f. Naast de beginzin van B.'s *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1953, p. 1 ,,Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des N.T. und ist nicht ein Teil dieser selbst" vinden wij in datzelfde werk de uitspraak ,,Jesu Entscheidungsruf impliziert eine Christologie" (p. 44). Bij deze tweede uitspraak sluit Bultmann aan in zijn artikel ,,Allgemeine Wahrheit und Christliche Verkündigung", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1957, pp. 244–254, verschenen in januari 1958, waarschijnlijk te laat om door dr. de Jong geraadpleegd te worden), waarin hij o.m. E. Fuchs volgt in diens pogingen het verband tussen Jezus' prediking en de verkondiging aangaande hem duidelijk te maken. J. M. Robinson ziet hierin (terecht, dacht ik) een verschuiving binnen Bultmann's denken onder invloed van zijn eigen leerlingen, die nauwlettende aandacht verdient (*A New Quest of the Historical Jesus*, London 1959, pp. 19ff.).

4. Schrijver zegt, dat B. het kerygma heeft losgemaakt van ruimte en tijd. Hij analyseert uitvoerig B.'s natuurbegrip, maar beperkt zich met betrekking tot diens geschiedbeschouwing tot enkele verspreide opmerkingen. Wanneer Schrijver naar aanleiding van Bultmann's *Jesus* opmerkt: ,,De vraag is, wat biedt deze proeve nu: geschiedschrijving, verkondiging of beide? Het antwoord moet luiden: geen geschiedschrijving, geen verkondiging, maar een onklaar midden daartussen" (p. 102), dan is die opmerking t.a.v. dit werk begrijpelijk, maar dan mag men toch niet over 't hoofd zien, dat B. hier en in zijn verder werk in plaats van een ,,Geschichtsbetrachtung" een ,,Begegnung mit der Geschichte" wil geven, en dat hij meent, op deze wijze het historisme te kunnen overwinnen (men zie de inleiding op *Jesus*). Vandaar de onderscheiding tussen ,,historisch" en ,,geschichtlich" die telkens bij hem en zijn medestanders terugkeert. In een noot op p. 111 zegt dr. de Jong in aansluiting op een vermelding van dr. H. Ott's dissertatie *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie R. Bultmanns* Tübingen 1955: ,,O.i. is het uiteenvallen van ,Geschichte' in ,Geschichtlichkeit' en ,Historie' weinig minder dan een ramp en bovendien een ontwaarding van het woord ,geschiedenis', waarin beide structuren samengaan".

Akkoord, maar waar deze onderscheiding in het denken van B. en zijn aanhangers zulk een grote rol speelt, had Schrijver daaraan veel meer aandacht moeten besteden. Velen zijn n.l. van mening, dat B. door zich aan te sluiten bij nieuwere stromingen ook in de profane geschiedwetenschap een beslissende stap vooruit heeft gedaan. Men zie het zojuist genoemde artikel van Peter Biehl (speciaal pp. 69–72) en het boek van J. M. Robinson (passim). Ik vraag mij ook af of Biehl niet terecht juist op dit punt veel nadruk legt op Bultmann's beïnvloeding door Heidegger, en of dus het oordeel over de filosofische achtergrond van Bultmann's denken niet iets anders zou moeten uitvallen dan bij dr. de Jong, die zich hoofdzakelijk beperkt tot de analyse van B.'s natuurbegrip. Maar als exegeet acht ik mij op dit gebied slechts tot vragen en niet tot oordelen bevoegd. In ieder geval kan men het denken van iemand als Bultmann, in wiens

theologie ondanks alles centraal staat, dat het Woord *vlees* geworden is, niet bespreken zonder uitvoerig aandacht te besteden aan zijn geschiedbeschouwing, dunkt mij. Tot slot zou ik willen wijzen op een interessante uitspraak van J. M. Robinson n.a.v. Otts boek (p. 97): „The use of the historical-critical method within modern historiography has met with opposition on theological grounds: Would not two methods of studying history necessarily involve two classes of historical reality? But this is not the case. The epistomological situation need no more lead to an ontological inference, than it does in modern physics, where complementary methods produce either wave characteristics or particle characteristics without a resultant inference that one has to do with two distinct sub-atomic worlds". Wat Robinson hier zegt over de benadering van de geschiedenis ligt vlakbij wat dr. de Jong zegt over de benadering van de natuur. Reden temeer om dr. de Jong aan te sporen, om als vervolg op zijn boek nog eens een studie te wijden aan het probleem van de tijd bij Rudolf Bultmann en zijn school! M. DE JONGE

F. J. POP, *Bijbelse woorden en hun geheim;* Theologische verklaring van een aantal bijbelse woorden, dl. II. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage, 1958. 391 blz., geb. f 16,75.

Blijkens een op de omslag gegeven toelichting heeft de Schrijver zich voorgesteld, om gebruik makend van allerlei onderzoek van de laatste jaren „het bijbels theologisch gehalte van verscheidene woorden toegankelijk te maken voor hen, die om een of andere reden de theologische vakliteratuur niet kunnen raadplegen. Allen, die in een bediening gesteld zijn of daarvoor opgeleid worden, ambtsdragers, leiders van kringen, werkers onder buitenkerkelijken en gemeenteleden, die zich de inspanning willen getroosten om de bijbel beter te verstaan, wil dit werk een dienende gids zijn. Wellicht kunnen ook predikanten er hun voordeel mee doen." Naar mijn mening beantwoordt het boek heel goed aan deze doelstelling. Het eerste deel van deze uitgave is reeds zeer bruikbaar gebleken, m.i. is dit tweede deel, waarin vooral evangelisatorische en antropologische woorden worden besproken, nog beter. Naar mijn overtuiging zullen velen dankbaar gebruik maken van uiteenzettingen over belangrijke antropologische begrippen als „beeld Gods" en „vlees" en over een voor menigeen moeilijke term als „geheimenis".

Bij hetgeen iets minder bevredigt zou ik het volgende (grotendeels kleinigheden, die de Schrijver bij een volgende druk nog eens kan overwegen) willen noemen. Vooreerst lijkt mij de exegese op sommige plaatsen onjuist, b.v. die van „geroepen apostel" (blz. 305). Is verder uit de tekst te rechtvaardigen hetgeen van de hoofdman van Kapernaüm gezegd wordt, dat hij zich „diep bewust is van de kloof, die hem van het volk Gods gescheiden houdt" en „respect heeft voor de verkiezing van Israël tot volk van God" (235)?

Datzelfde geldt bij het artikel „kind" van de zgn. „theologische betekenis" van de procreatie: „de geboorte van een kind is in dit volk vóór alles een gebeurtenis van theologische waarde, veel meer dan een biolo-

gisch-etnologische", ,,alle geboorten vóór Christus geschieden terwille van zijn geboorte" (n.l. die van de Messias); zie blz. 248–250 en vgl. ook 36–37. Is het niet bijzonder geforceerd, om deze eigenaardige constructie uit Openb. 12:1vv. af te leiden? – Ook op het punt van de vertaling van teksten kan ik het niet steeds eens zijn met Pop. Ik noem b.v. blz. 134, waar hij de vertaling van Jeremias van Hand. 20:35: ,,Geven is zalig, nemen niet" m.i. al te vlot overneemt. Op blz. 182 wijst Pop de vertaling van het Ned. Bijbelgenootschap van Hand. 16:31 nogal met enige nadruk af; op blz. 207 gebruikt hij deze echter zelf(!). – De mening over de gewenste uitvoerigheid van een artikel blijft natuurlijk altijd enigszins subjectief, maar hier en daar zou ik de verklaring van een begrip toch bepaald willen bekorten. Zo vraag ik me af, of op blz. 7–8 nu werkelijk al die plaatsen over ,,aannemen" moeten worden uitgeschreven, om een illustratie te geven voor de conclusie in de ene volzin aan het slot (,,Uit dit overzicht blijkt...). En omgekeerd, is het niet een vrij ernstige leemte, dat bij het artikel ,,baren" op blz. 36–38 vrijwel niets gezegd wordt over de maagdelijke geboorte, een punt, waarover de boven aangeduide lezers waarschijnlijk juist iets zouden willen horen? – En tenslotte, de transcriptie van Griekse en Hebreeuwse woorden laat te wensen over en kan in een volgende druk precieser en consequenter zijn. Overigens nogmaals: hartelijk aanbevolen.

G. SEVENSTER

ROMANO GUARDINI, *De menselijke werkelijkheid van de Heer;* bijdrage tot een psychologie van Jezus. Uitgeverij Paul Brand N.V., Bussum 1958. 152 blz. geb. f 6.90.

Menigeen zal de lectuur van dit boek wel met aarzeling beginnen: kan er werkelijk iets terecht komen van ,,een psychologie van Jezus?" In het Voorwoord blijkt de Schrijver deze aanvankelijke bezwaren te verstaan en poogt hij duidelijk te maken, dat de psychologie, waarvan hier sprake is, in elk geval ,,niet bestaat in de analyse van een aan het begin staande, eenvoudigweg menselijke persoonlijkheid, die er in werkelijkheid nooit geweest is. Ze tracht veeleer de figuur te verstaan die gedurende de eerste eeuw uit de apostolische verkondiging naar voren komt, en die in elk van de fasen van haar verkondiging terugwijst op een eerste werkelijkheid die al die verkondigingsfasen te boven gaat". In hoeverre we dan werkelijk van een ,,psychologie van Jezus" kunnen spreken, blijft voorlopig nog een vraag, maar in elk geval begrijpen we, dat het de moeite waard is verder te lezen.

In een eerste hoofdstuk, getiteld ,,Historisch-biographisch" handelt Guardini over ,,de historische situatie", ,,de levensvorm" en ,,de fundamentele gedaante". Bij dit laatste worden we vooral geboeid door een interessante vergelijking met ,,enige normatief geworden bestaansfiguren": Socrates, Achilleus, Aeneas en Boeddha. Daarbij blijkt o.a., dat het begrip ,,ontplooiïng" in verband met Jezus niet van toepassing is. Ook de categorie ,,persoonlijkheid" en zelfs die van ,,profeet" kunnen hier niet voldoen. – Onder het hoofd ,,Daden, eigenschappen, houdingen" worden dan vragen overwogen als deze: welk type van denken vinden we bij

Jezus, als we zijn gedachten vergelijken met die van andere religieuze persoonlijkheden; passen hier categorieën als ,,gezonde zenuwen", ,,grootheid" of ,,voornaamheid"; hoe staat Jezus tegenover de dingen (antwoord: niet ascetisch, geen dualistische wereldbeschouwing), tegenover de mensen (in ,,eenzaamheid": er is nergens sprake van een ,,wij", ook niet in het gebed)? Wij horen van zijn ,,gevoelswereld": bij Jezus niets van ataraxia, niet de houding van een asceet, die boven de affecten staat, maar anderzijds ook niets van zwaarmoedigheid. Jezus is ook geen ,,vizioenair". Hij maakt de indruk absoluut gezond te zijn. Dit deel eindigt met Jezus' verhouding tot de dood. Hier blijkt dan wel overduidelijk, met name in verband met zijn uitspraken over een toekomstig lijden en opstaan, hoe moeilijk het is, de figuur van Jezus psychologisch te benaderen. Al heel spoedig leiden de overwegingen tot de uitkomst, ,,dat Hij op een andere wijze geleefd heeft en op een andere wijze gestorven is dan wij" en blijkt achteraf ook het begrip ,,gezondheid" eigenlijk niet bruikbaar (blz. 70–73). Reeds hier is het eindresultaat: de figuur van Christus onttrekt zich aan de psychologische analyse.

De volgende hoofdstukken bevestigen deze conclusie: Zo hetgeen in het hoofdstuk ,,Het probleem van de structuur" te berde gebracht wordt over Jezus' ,,ontwikkeling", over ,,bekering" en ,,crises" in verband met zijn persoonlijkheid (blz. 81–83), over zijn structuur als ,,lid van zijn volk", zijn relatie tot het ,,genie". Natuurlijk blijkt ook hier, dat deze structuur uniek is: ,,in de ruimte van het menselijke bestaat niets dat daarmee analoog is". – Ook in de laatste twee hoofdstukken, handelend over ,,De bestaanswijze van Jezus" en ,,Jezus is absoluut anders van aard", treedt aan de dag, dat er bij Jezus sprake is van een heel bijzondere vrijheid, waardoor Hij ,,geheel zichzelf is" en die alleen bij Hem te vinden is; van een geheel aparte autoriteit en van uitzonderlijke absoluutheidsuitspraken (Mt. 11:25vv., de oordeelsrede van Mt. 25 en de woorden bij de instelling van de Eucharistie). Een en ander leidt tot de formulering: ,,van Jezus is er geen begrip". Begrip is ,,het algemene teken waaronder datgene wat men bedoelt, als afzonderlijk geval gebracht is". Van Christus bestaat zulk een begrip niet (blz. 129). Op het punt van de psychologie moet de eindconclusie van de ,,overdenkingen" luiden: van Jezus Christus bestaat geen psychologie.

De betekenis van dit boek ligt m.i. hierin, dat het sterk stimuleert tot een nadenken over het heel bijzondere van de persoon van Jezus Christus. Ik geloof dan ook, dat niemand spijt zal hebben van de lectuur van deze interessante studie.

Intussen meen ik – en nu uit ik een enkele bedenking – dat de ondertitel van het boek toch minder juist is en zeker hetgeen op de omslag gesuggereerd wordt: ,,Een psychologie van Jezus is ene van de meest dringende taken die de theologie thans te stellen heeft". Dit boek maakt ons immers juist nog eens bijzonder duidelijk, dat een psychologie in de gebruikelijke zin van het woord bij de persoon van Jezus Christus niet mogelijk is. Men kan het werk dan ook slechts cum grano salis karakteriseren als een psychologische studie. Veeleer wordt de figuur van Jezus Christus telkens opnieuw vergeleken met de typen en bestaansvormen van de menselijke

persoonlijkheid (wijze, profeet, genie enz.), de Schrijver plaatst ons steeds weer voor nieuwe vragen (de mogelijkheden van verzoeking, bekering, gezondheid, leven, dood enz.) en door al deze probleemstellingen worden wij ons telkens even bewust van een zekere reële relatie met het echt menselijke, maar vooral van het aparte en onvergelijkbare van Hem, die de evangeliën ons predikend beschrijven. – Van mijn bezwaren bij detailpunten wil ik slechts één noemen: Is het werkelijk juist, dat de berichten betreffende de ,,bekoring'' ons willen laten zien, niet hoe Jezus de aanval van Satan overwint, maar hoe Hij ,,onttrokken is aan de mogelijkheid om bekoord te worden?'' G. S.

KERK- EN DOGMENGESCHIEDENIS

WLADIMIR LOSSKY, *The mystical theology of the Eastern Church*, Ed. James Clarke, London 1957.

Het boek van Lossky, in 1944 in het Frans gepubliceerd en door enkele leden van de ,,Fellowship of St. Alban and St. Sergius'' in het Engels overgebracht, heeft de bedoeling een uiteenzetting te geven van wat de schrijver ziet als het middelpunt der oosters-orthodoxe theologie, nl. het mystiek doorleven van de in het dogma uitgedrukte geloofswaarheden. Het is sinds Harnack bijna een gemeenplaats geworden de vergoddelijkingsgedachte tot de as, waar de oosterse religiositeit om draait, te verklaren en dat is op zichzelf niet onjuist, maar het mystieke aspect van de theoosisidee is niet zelden ten gunste van het door de grote dogmenhistoricus wel wat eenzijdig naar voren geschoven ,,fysische'', iets verwaarloosd. Dit werk, geschreven door iemand die de orthodoxe kerk niet van buitenaf bestudeert maar zelf geheel en al in haar traditie staat, kan in dezen corrigerend werken.

In zijn inleiding betoogt de auteur dat in al de dogmatische strijdpunten, die op de ,,zeven synoden'' de inzet vormden, door de rechtgelovigheid uiteindelijk de werkelijkheid van de vergoddelijking gevindiceerd werd, maar ook dat deze ,,theoosis'' verstaan moet worden niet als een magische verandering doch als een mystiek eenworden met God.

Met een psychologie van de mystiek wil hij zich niet bezighouden enkel met de theologische fundering daarvan in de oosterse kerk, die hij ziet als de universele Kerk. (In verband hiermede verzet hij zich hevig tegen een opvatting als die van Congar, waarbij het staatskerk-zijn beschouwd wordt als essentieel voor de orthodoxie.)

De specifiek orthodoxe spiritualiteit komt het duidelijkste uit in de vorm van de monnikenascese, zegt hij. Voor de Godsleer van deze kerk is, aldus hoofdstuk twee, de ,,via negativa'' van het grootste belang; de ,,goddelijke duisternis'', zoals de voor het oosterse geestesmerk zo belangrijke Pseudodionysius het noemde. Treffende overeenkomsten met het neoplatonisme worden wel toegegeven maar Lossky is geneigd deze te bagatelliseren omdat er tussen dit Godsbegrip en dat van Plotinus een niet gering verschil is aan te wijzen. Men moet echter de Pseudoareopagiet niet met Plotinus doch met de latere Neoplatonici vergelijken. In dit

verband wordt o.a. gesproken over de ,,apofatische'' houding bij de grote Cappadociërs, bij Johannes Damascenus en bij de verdediger der hesychasten, Gregorius Palamas. Deze via negativa houdt allerminst een nihilisme in; integendeel, de triniteitsleer (waarvan het derde hoofdstuk een voortreffelijk exposé geeft) is te allen tijde juist voor de mystici in het oosten van het allergrootste belang geweest. Hier worden ook tegenover elkaar gesteld de wijze waarop het oosten de Vader ziet als de ,,bron van de godheid'' en de manier waarop het westen uitgaat van het goddelijke wezen, een tegenstelling die in laatste instantie op de bodem ligt van de strijd over het ,,filioque''. Het hoofdstuk dat gewijd is aan de ,,uncreated energies'' (4) bewijst wel dat de opvattingen van Gregorius Palamas, zijn onderscheid maken tussen het goddelijke wezen en de ongeschapen goddelijke energieën, wel degelijk in de hedendaagse orthodoxe theologie nog resoneert, dit in tegenstelling met wat Jugie hieromtrent beweert in zijn overigens voortreffelijke artikelen ,,Palamas'' en ,,Palamisme'' in de *Dict. de Theol. Catholique.*

In zijn vijfde hoofdstuk, handelend over de schepping heeft Lossky weer sterk de neiging het verschil tussen de Griekse patres en de neoplatonische kosmos-noêtos-opvatting te overdrijven, al moet men wel toegeven dat de gedachte aan een contingent handelen van God, vreemd aan iedere vorm van zuiver platonisme, bij deze kerkvaders een grote rol speelt. Bijzonder goed wordt dan de oosterse antropologie onder het aspect van de Imago Dei uiteengezet in het volgende hoofdstuk. Het caput dat daarop volgt geeft een beschouwing over de christologie vanuit het gezichtspunt der mystieke deïficatio; in dezen dient vooral Maximus Confessor de schrijver tot gids. Hoofdstuk 8 handelt over ,,The economy of the Spirit.'' Grote nadruk krijgt hierbij het onderscheid tussen de persoon van de Heilige Geest en diens gaven. In hoofdstuk 9 wordt gedemonstreerd hoe de leer van de kerk een dubbel fundament moet hebben, nl. christologie en pneumatologie. Aan de ene kant kan het schijnen alsof een nader ingaan op de kerk als aardse realiteit in de oosterse theologie nauwelijks te vinden is; aan de andere kant is de rijkdom van het canonieke recht van de orthodoxe kerk een bewijs dat men voor die realiteit wel degelijk oog had, aldus de auteur. De kerk wordt omschreven als de sfeer waar de eenheid met God verwerkelijkt wordt door middel van de sacramenten.

In dit verband komt tevens de liturgie als heenwijzing naar de hemelse oerbeelden ter sprake, ook de verhouding van de kerk als bruid tot de hemelse Bruidegom Christus en ten slotte de mariologie. In de Theotokos is nl. de eenheid met God, waartoe de kerk ons brengen wil, reeds ten volle gerealiseerd; bij haar vindt men de grens tussen deze en de komende bedeling overschreden. ,,In the two perfect persons, the divine person of Christ and the human person of the mother of God is contained the mystery of the Church''. In ,,the way of Union'' (hfdst. 10) horen we dat het oosten het verdienstebegrip eigenlijk niet kent en evenmin een tegenstelling tussen genade en vrije wil.

Pelagius en Augustinus hadden beide ongelijk; Johannes Cassianus met zijn semipelagianisme vertegenwoordigt de ware traditie, zoals het

oosten die steeds heeft gehandhaafd. Wanneer de mens tot God komt gaat het daarbij om μετανόια, die door het gebed de hartstochten doodt en het goddelijke leven in staat stelt zich te ontplooien. Naar aanleiding hiervan wordt ook over het hesychastische gebed gesproken. Eveneens door het hesychasme geïnspireerd is de beschrijving van het goddelijke Thaborlicht in hoofdstuk 11. De strijd om de natuur van dit goddelijke licht tussen palamisten en antipalamisten was een conflict tussen mystieke theologie en godsdienstfilosofie, volgens Lossky.

Als typerend voor de oosterse mystiek kan men ook nog noemen dat men de „geestelijke verlatingen" en „dorheden" wel als realiteit beschouwt maar niet als noodzakelijk, nauwelijks als normaal, dit in tegenstelling tot de meeste westerse mystici. Het slothoofdstuk, the feast of the kingdom, ziet de eschatologische perspectieven als de vervulling van het eigenlijke wezen der creatuur, gegrond in de goddelijke ideeën en verwerkelijkt door de Heilige Geest. In het oosten verschijnt de Verlosser steeds in de volheid van zijn Godheid, zelfs in zijn lijden; men kent geen cultus van Christus' mensheid, geen imitatio in de zin der laatmiddeleeuwse devoten. Vandaar dat de heiligenlegenden er nooit spreken van stigmata, wel van omstraling door het Thaborlicht. Door de H. Geest zien we in de uiterlijke schamelheid der kerk, de bruid van Christus.

Het apofatische wordt dus zo gezien als een getuigenis van de volheid van de H. Geest, die de vreugde van de vernieuwde schepping realiseert, zoals die beschreven wordt in het hymnische fragment uit een paashomilie van (Pseudo) Chrysostomus dat het gehele werk besluit.

Als getuigenis omtrent de oosterse kerk van iemand, die met hart en ziel oosters-orthodox christen wil zijn, is dit boek belangrijk en waardevol. Een bezwaar zou men kunnen noemen dat van een geestelijk contact met iets wat buiten de wereld van zijn Kerk ligt bij de schrijver nauwelijks sprake is.

A. J. VISSER

BJARNE SKARD, *Die Inkarnation*. Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, N.F., Bd VII. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1958 (Importeurs Meulenhoff en Co., Amsterdam). 130S. Fl. 10.90.

Bisschop Skard uit Tonsberg, Noorwegen, heeft de cursus, die in dit boekje uitgewerkt is, in 1947 in de Duitse theologische school in Norton Camp gegeven; in 1951 verscheen hij in 't Noors, thans in het Duits. Het is dus een herinnering aan het geestelijk herstelstreven van na de oorlog. Hier is een wijs man aan het woord, maar wie het niet zo zeer om nieuwe kritische analyses en formuleringen te doen is, als wel om een uiteenzetting van de wording en de betekenis van symb. romanum, apostolicum, nicaenum, chalcedonense en athanasianum. Het theologisch standpunt van de Schrijver is zeer positief, en tevens praktisch, wat o.m. blijkt uit zijn opmerking aan het slot, dat er in wezen maar twee soorten van christologische ketterij bestaan, de modalistische en de adoptiaanse; het enige tertium is de kerkelijke belijdenis van de deus-homo. In het licht hiervan is de dogmenhistorische ontwikkeling kort door hem beschreven.

Een opvallende, en zeker terecht bestaande trek in deze uiteenzetting is de plaats, die aan de functie der liturgie toegekend wordt voor de formulering, het behoud en het beleven der ware theologie (bijv. blz. 42vv.; 78vv; 128, 129); de liturgie heet de moederschoot van het dogma (121) en een citaat van H. Sasse luidt „dass es für einen Theologen keinen schwereren Vorwurf gibt als den, dass er nichts von der Liturgie verstehe" (43). De opmerking, dat „orthodoxie" niet slechts de rechte leer, maar in de eerste plaats de rechte lofprijzing betekent, gaat intussen historisch te ver.

Ter aanvulling van de paragraaf over de regula-christologie willen wij nog wijzen op de belangrijke studie van B. Hägglund in de Zweedse *Studia theologica*, XII, 1958, p. 1vv. In het algemeen geldt het bezwaar, dat ds. Skard geen rekening heeft gehouden met belangrijke vaklitteratuur, verschenen sedert hij zijn cursus concipieerde. Toch vinden wij het boekje als samenvattend en duidend overzicht aanbevelenswaardig, met name voor hen, die in de praktijk der kerkelijke theologie staan.

J. N. Bakhuizen van den Brink

Kr. Strijd, *Structuur en inhoud van Anselmus' „Cur Deus Homo"*. Bijdrage tot het gesprek over de verzoening. Uitgegeven als Nr. XXX van „Van Gorcum's Theologische Bibliotheek". 323 blz., geb. f 13,50.

Dit ter recensie voor ons liggende boek is een wetenschappelijke studie, waarop ds. Kr. Strijd in de zomer van het vorige jaar aan de rijksuniversiteit te Utrecht „cum laude" promoveerde tot doctor in de godgeleerdheid.

Belangrijk is reeds dadelijk het in hoofdstuk I ingestelde, uitvoerige en grondige onderzoek naar de methode van Anselmus, speciaal naar die van „Cur Deus Homo". De door dit methodologisch onderzoek gewonnen inzichten zijn van fundamentele betekenis voor de daarop volgende hoofdstukken (II–VIII), waarin structuur en inhoud van C.D.H. bloot gelegd worden door een zeer zorgvuldige beschrijving van de essentiële theologische facetten en aspecten van deze beroemde dialoog. In de Slotbeschouwingen (hoofdst. IX en X), die meer dan het derde deel van het boek omvatten, geeft dr. Strijd zijn kritiek op Anselmus.

Bij mijn beoordeling wil ik gaarne vooropstellen, dat ik dankbaar ben voor deze Anselmus-studie en dat dit boek op vele punten mijn inzicht in het theologisch denken van Anselmus verrijkt heeft.

Wanneer ik wat de exegese van „Cur Deus Homo" betreft op meerdere punten tot andere conclusies kom dan de schrijver van het onderhavige geschrift (o.a. ten aanzien van het apologetisch karakter van C.D.H.), dan is daarvan wel de voornaamste oorzaak, dat mijn visie op Anselmus toch een principieel andere is dan die van de auteur van deze dissertatie. M.i. zal men in de geschiedenis van wijsbegeerte en theologie tevergeefs zoeken naar een herhaling van de denktrant van Anselmus, waarvan het uitgangspunt is: een onwankelbaar vertrouwen in de principiële overeenstemming van geloof en rede. Voor zover er een feitelijke discrepantie be-

staat tussen het uit schrift en traditie puttende geloofsdenken en het speculatie-wijsgerig denken, komt deze geheel op rekening van de uit de zondeval voortvloeiende onvolkomenheid van de mens, waardoor zowel het geloof als het denken altijd min of meer vertroebeld blijven. Het gebed echter loutert niet alleen het geloof, maar ook het denken.

Ik betreur het, dat collega Strijd in zijn kritische beschouwingen allerlei elementen ingevlochten heeft, die in een historisch-kritische studie niet thuisbehoren. Deze heterogene bestanddelen hadden beter bewaard kunnen blijven voor een afzonderlijke studie over vraagstukken van ethische en ethisch-politieke aard, die dr. Strijd voornemens is te schrijven, en waarvan ik de publikatie met grote belangstelling tegemoet zie.

Nog één opmerking moet mij van het hart. Het Anselmiaanse denken is m.i. incommensurabel met de zogenaamde kerugmatische theologie van onze dagen, omdat deze enerzijds het rotsvaste vertrouwen in de macht der rede, dat voor Anselmus zo kenmerkend is, absoluut niet deelt (wijsbegeerte in de zin ener autonome wereldbeschouwelijke metafysica is voor haar veelal bijna een zondig bedrijf), en omdat zij anderzijds ook het massieve geloof van Anselmus in de deduceerbaarheid van de waarheid uit de H. Schrift als goddelijke openbaringsbron met goed geweten niet meer tot het hare kan maken. Dat wij, waarheidszoekers van de XXste eeuw, na alles wat de Europese geest sedert de dagen van de vroeg-scholastiek (11de eeuw) verwerkt heeft, niet meer kunnen theologiseren en filosoferen op de wijze van Anselmus, is voor het geschiedkundig gevormd begrip een vanzelfsprekendheid. Gezien in het perspectief van zijn eigen tijd is en blijft Anselmus, die God en al wat God eigen is ,,quo maius cogitari nequit'' denkt, niettemin een van de inspirerende grootmeesters van theologie en filosofie beide.

J. L. Springer

Het boekje van het volkomen leven, naar Luthers uitgave van de Theologia Deutsch vertaald door Heleen Eskens, onder toezicht van Prof. Dr. C. C. de Bruin en door deze van een inleiding voorzien. Uitg. L. J. C. Boucher, 's-Gravenhage 1958.

Een belangrijk historisch document, dat zowel voortbrengsel der Duitse mystiek is als een geschrift, dat tot de voorreformatie kan worden gerekend, voorzien van een inleiding, die kort, helder en rijk aan inhoud is.

Het belang van dit geschrift, dat wat kwaliteit betreft, bij Eckhart en Tauler achterstaat, is in de eerste plaats hierin gelegen, dat het invloed heeft uitgeoefend op Luther, die in 1516 een brokstuk er van en in 1518 het gehele boek ontdekte.

De onbekende schrijver van het boekje zet zich enerzijds af tegen het libertinisme, anderzijds tegen de leer der goede werken, terwijl er zowel neoplatonische als quietistische elementen in te vinden zijn.

De hoofdlijn is schriftuurlijk, met een accent op het zedelijke aspect. De rechtvaardigmaking uit het geloof is er niet in te vinden. Die is door Luther zelfstandig ontdekt. Wel is kennelijk zijn derde ,,reformatorische Hauptschrift'': ,,Von der Freiheit eines Christenmenschen'' mede door Theologia Deutsch geïnspireerd.

De stijl van het Duitse geschrift is door een zekere stroefheid niet gemakkelijk te lezen. De vertaling in modern Nederlands maakt het wat toegankelijker. De vertaalster heeft er naar gestreefd zo dicht mogelijk bij de oorspronkelijke tekst te blijven. Dit is op zichzelf te prijzen, maar m.i. heeft zij zich wel wat al te angstvallig, nu eens aan het Duitse, dan weer aan het Middeleeuwse taaleigen gehouden zodat zij ,,voetschabel'' schrijft. waar zij ,,voetveeg'' of althans ,,voetbank'' had kunnen schrijven, ,,veel meer'' in plaats van ,,veeleer'', ,,laten'' in plaats van ,,loslaten'' of ,,laten varen'' ,,levendig'' in plaats ,,levend'', ,,arbeid'' in plaats van ,,moeite'', ,,waar gezegd'' in plaats van ,,juist gesproken''. Het geschrift zou nog aan leesbaarheid gewonnen hebben, als zij dit niet had gedaan.

Ook komt het mij voor, dat op enige plaatsen de betekenis van de Duitse tekst juister had kunnen worden weergegeven. B.v. op blz. 130, regel 3 van onder staat: ,,Want ware iets beter dan God, dan had het God lief en niet zichzelf.'' In het Duits staat: ,,Das het Got lieb.'' De betekenis is m.i.: ,,Dan had God dàt lief en niet Zichzelf.'' God is onderwerp van de zin en Das moet met accent gelezen worden. Het gaat hier n.l. om de kwestie, dat God Zichzelf niet liefheeft als God, maar als Eeuwig Goed, en dat Hij dus iets, dat beter zou zijn dan Hijzelf, indien dat bestond, boven Zichzelf zou liefhebben. M.a.w. God is de enige, die Zichzelf boven alles lief mag hebben, want Hij alleen is identiek met het Eeuwig Goed. De mens moet van zichzelf afzien en God als Eeuwig Goed liefhebben boven zichzelf. G. L. van Dalfsen

Wilhelm H. Neuser, *Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons*. Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche Band IX. Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen Kreis Moers. 138 pp.; geb. DM 7.50.

De nadering van het Melanchthon-jaar (hij stierf op 19 april 1560) maakt, dat een hernieuwde belangstelling voor de verhouding tussen Luther en Melanchthon begint op te komen. Ook het congres van de ,,Lutherforscher'' (Münster, 1960) zal, naar mij ter ore is gekomen, zich hiermede in sterke mate bezighouden.

De waardering van Melanchthon zal ongetwijfeld ten nauwste samenhangen met een vaak reeds van tevoren vaststaande beoordeling van Melanchthons standpunt als afval van Luther of als correctie van Luther. Vooral dit laatste zou men misschien verwachten van een Melanchthonstudie, uitgegeven als Band IX van Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche. De schrijver van *Der Ansatz der Theologie Philipp Melanchthons* is er dunkt mij in geslaagd deze klip te omzeilen, al is het niet te verwonderen, dat hij speciaal aandacht heeft geschonken aan de plaats van de wet, de rechtvaardigingsleer, de ethiek en de ,,doppelte Gerechtigkeit''. Zijn studie (een uitwerking van zijn dissertatie uit 1950) heeft vooral ten doel te laten zien, dat de ethische belangstelling van het humanisme zoals Melanchthon die uit zijn Tübingse tijd had meegekregen, in Wittenberg tijdelijk op de achtergrond is gedrongen. De invloed van Luther is duidelijk merkbaar in de *Loci Communes* van 1521. Me-

lanchthon heeft daarin de Loci-methodiek, die op ethische grondregels opgebouwd was en op zedelijke waardering uitliep, gebruikt om dialectisch-rhetorisch zijn theologie systematisch weer te geven. Zonde, wet en genade zijn voor Melanchthon de ,,loci communes" waarop hij in 1521 zijn theologie fundeert. De invloed van de loci-methode maakt echter, dat Melanchthon sterke nadruk blijft leggen op de ethische consequenties, die samengevat kunnen worden in een *boete*-proces gegrond op het geloof.

Het is bekend, dat Melanchthon in later tijd terugkeert tot de humanistische grondslag van een burgerlijke rechtvaardigheid en een hoge waardering van de natuurwet. Neuser ziet deze terugkeer tot het humanisme zich reeds voltrekken in de gewijzigde en aangevulde uitgave van de *Loci* in 1522. Onder invloed van het optreden der Schwärmer komt Melanchthon tot een hogere waardering van de staatsorde en de burgerlijke deugden en ziet geen andere mogelijkheid dan deze beide te grondvesten op de antieke moraalfilosofie en de natuurwet. Schrijver ziet de synthese tussen filosofische en theologische loci communes al beginnen in 1522.

Een inhoudsopgave (bijna bladzijde voor bladzijde volgend) maakt het mogelijk de gedachtengang van de schrijver na te gaan, terwijl bovendien aan het slot in anderhalve bladzijde een duidelijk beeld wordt gegeven van schrijvers bedoelingen met zijn studie.

P. BOENDERMAKER

G. C. P. VAN DER VYVER, *Professor Dirk Postma* 1818–1890, Pro Rege-Pers Beperk, Potchefstroom 1958, 500 blz., geb. f 19,50 (voor Nederland: T. Wever, Franeker).

Met deze kloeke dissertatie heeft de schrijver een nauwkeurige biografie gegeven van een der zuiverste figuren uit de kerken der Afscheiding van 1834. Postma, geboortig uit een Dokkums arbeidersgezin en slechts gebrekkig opgeleid, bleek in zijn ambtswerk (Minnertsga, Middelstum, Wildervank en Zwolle) een man van grote studiezin, verzoenend karakter en organisatorische gaven. Om zijn ijver voor de Theologische School en voor de eenheid der afgescheidenen, stond hij in hun kring in hoog aanzien. Hun synode vaardigde hem in 1858 af naar Zuid-Afrika, waar men sympathie voor de denkbeelden der afgescheidenen vermoedde en zendingsmogelijkheden aanwezig achtte. Postma bereikte Transvaal en kwam te Rustenburg in contact met de z.g. ,,Doppers", die afwijzend stonden tegenover het gebruik van de Evangelische Gezangen. Postma, die in de Gezangenkwestie een ruimer standpunt innam (ook ruimer dan zijn biograaf!), pleitte er bij de algemene kerkvergadering voor, dat de predikanten zouden worden vrijgelaten in het al of niet gebruiken van gezangen. Toen deze vergadering de bestaande toestand besloot te handhaven, trad op 12 januari 1859 een kleine groep (w.o. Paul Kruger) uit het kerkverband en ging zich als ,,Vrije Gereformeerde Kerk" beschouwen. Postma werd hun voorganger woordvoerder en organisator. ,Die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika" is hem veel dank verschuldigd. In 1866 werd hij beroepen te Burgersdorp in de Kaapkolonie, waar hij krachtig werkte aan

de predikantsopleiding. Zijn laatste tien levensjaren kon hij als hoogleraar geheel aan deze taak wijden.

De schrijver heeft levensloop en werk van Postma met grote liefde onderzocht, waarbij hij fouten en tekortkomingen niet verzwijgt. Het volle licht valt op Postma's organisatorische bekwaamheden voor school en zending; al is de Zuidafrikaanse periode het uitvoerigst behandeld, toch treft men in dit boek vele belangwekkende bijzonderheden over het werk in Nederland aan. In de algemene beschouwingen over de Afscheiding van 1834 is deze biografie niet sterk noch sympathiek; de schrijver hield zich hier te zeer aan de visie der Kampense historici. De grote uitvoerigheid van het boek veroorzaakt soms herhalingen. Maar als monument voor Postma verdient het werk van dr. Van der Vyver veel waardering; hij heeft een leemte in de Zuidafrikaanse en Nederlandse kerkgeschiedschrijving hiermee op waardige wijze gevuld. O. J. DE JONG

W. DEN BOER, *Tussen kade en schip*. Twaalf studiën over geschiedenis en wereldbeschouwing. Daamen, Den Haag, 1957. 310 pp.

Dit boek is een bundeling van opstellen, die (met één uitzondering) reeds in tijdschriften of afzonderlijk waren gepubliceerd. De titels luiden als volgt: Antieke cultuur en Christelijk geloof; Subjectivisme als methode in de klassieke filologie; Onvermijdelijke subjectiviteit of methodisch subjectivisme; Toynbee en de oude geschiedenis; Grieks-Romeinse geschiedschrijving in haar verhouding tot het Bijbelse en moderne historische denken; Plakboek of witboek; Historie en toekomst; Enige strijdvragen der moderne geschiedschrijving; De Romeinse geschiedenis volgens het oordeel der Sowjet-historici; Celsus, een der eerste bestrijders van het Christendom; Porphyrius als historicus en zijn strijd tegen het Christendom; Augustinus en de geschiedenis. Daar het onmogelijk is in kort bestek op de rijke en gevarieerde inhoud van al deze studies in te gaan, zal ik mij beperken tot enkele opmerkingen over het algemene probleem, dat in dit werk aan de orde wordt gesteld.

,,Het is de overtuiging van de schrijver, dat noch het ideaal van een loutere objectiviteit ten aanzien van het verleden, noch dat van een subjectieve beleving van wat vroeger geweest is, de studie van de geschiedenis recht doet. Reacties van vakgenoten op hier gebundelde studies hebben hem doen zien, dat hij een tussenstandpunt inneemt, als het ware tussen kade en schip. Dit is een gevaarlijke, vaak misschien onprettige situatie, ook al ligt er soms een loopplank'' (p. 8). Ik zou in dit citaat het woord ,,gevaarlijk'' willen onderstrepen. Een dergelijk compromis tussen objectiviteit en subjectiviteit is gevaarlijk, omdat het geen waarborg biedt tegen subjectivistische excessen, zoals die, welke door de schrijver terecht aan de kaak worden gesteld. Aan het subjectivisme wordt door hem een ,,betrekkelijke waarde'' toegekend (p. 44), maar men vindt geen duidelijke afbakening van de grenzen der toelaatbare subjectiviteit. De schrijver noemt als voorbeeld van ,,onvermijdelijke subjectiviteit'' het feit, ,,dat de vragen, die men aan het bestudeerde werk stelt,

steeds – naar gelang de tijd en de omstandigheden veranderen – mede wijzigingen ondergaan" (p. 46). Maar hij geeft geen duidelijk antwoord op de vraag, in hoeverre ook de antwoorden op die vragen noodzakelijkerwijze door de tijdsomstandigheden bepaald worden. Hij zegt wel: ,,Men heeft de plicht alle oppervlakkig subjectivisme zo veel mogelijk te doen verdwijnen" (p. 28). Maar is er een criterium, dat ons in staat stelt oppervlakkig en niet-oppervlakkig subjectivisme te onderscheiden? Even verder lezen we: ,,Dit (de benadering van de persoonlijkheid van een antiek dichter) geschiede echter met wegcijfering, voor zover mogelijk, van zichzelf" (p. 30). Hier krijgt men de indruk, dat geen kwalitatief onderscheid meer wordt gemaakt binnen de subjectiviteit van de historicus, maar dat deze als geheel wordt verworpen. Deze indruk wordt door andere uitlatingen versterkt, b.v. ,,dat het ideaal van de historicus moet blijven ,wie es eigentlich gewesen' zo eerlijk en deemoedig mogelijk te benaderen" (p. 142). Daartegenover staan echter andere uitspraken, zoals: ,,De historicus kan niet meer, zoals Gibbon nog meende te kunnen doen, het wereldgebeuren uitsluitend als toeschouwer bezien" (p. 7), en: ,,Zo ooit dan is hier waar, dat de historicus geen toeschouwer, maar medespeler is" (p. 261).

Hoewel – of misschien: omdat – de schrijver de rechten der subjectiviteit niet nauwkeurig heeft omschreven, gaat van zijn beschouwingen een stimulerende kracht uit, die dit boek tot een voortdurend boeiende lectuur maakt.

W. J. VERDENIUS

DOGMATIEK

J. M. HASSELAAR, *Dr. O. Noordmans – Hoofdmomenten van zijn theologie.* Boekencentrum, N.V. 's-Gravenhage 1958. 56 blz., ing. f 2,90.

Een compacte brochure als eerste bescheiden poging de rijpe oogst van Noordmans' theologisch denken, meest verspreid in essays en meditaties, te bergen. Een riskant ondernemen, want ,,Noordmans zelf vraagt om indirecte bemiddeling, een gerijpt afstand nemen en een langdurig luisteren" (5). Grote affiniteit aan denktrant en kaders, waarin de Larense doctor ecclesiae zich bewoog, heeft het dr. Hasselaar echter mogelijk gemaakt ons een schoon boekje te schenken dat zich zelf aanbeveelt door lenige beheersing van de stof en door een krachtige, zij het wat gejaagde stijl. Met drie begrippenparen legt hij meesterlijk hoofdzenuwen van Noordmans' theologische problematiek bloot: Incarnatie en prediking; De schepping en het Rijk; De Heilige Geest en het Apostolaat. Binnen dit bestek kan hij de zeer oorspronkelijke posities van Noordmans profileren. Zijn discussie met W. J. Aalders en van der Leeuw over een theologie der incarnatie, het kritisch gesprek met de vaderen der ethische theologie over o.a. het geweten en de idee der persoonlijkheid, de haast eigenzinnige kijk van Noordmans op de verhouding van brief en evangelie, Paulus en Petrus, Geest en traditie, Reformatie en Catholica, het komt alles weer in een

levend verband voor ons te staan. Men hoort de bronnen ruisen van *Geestelijke Perspectieven* tot en met *Gestalte en Geest.*

Deze hoge lof houdt echter ook enige teleurstelling in. Men hoort inderdaad de stem van onze Nederlandse kerkvader – al mist men de effen humor! – maar wie geen toegang kon krijgen tot diens stugge gedachtenwereld zal door Hasselaar niet geholpen worden. Hij brengt deze wereld congeniaal in kaart, maar geeft geen ,,vertolking'', om een echt Noordmanswoord te gebruiken. Aan een ,,proeve van beoordeling'' komt hij helemaal niet toe, hoewel de titel van het laatste hoofdstukje dit wel belooft. Alleen dr. Breek krijgt een m.i. juiste anti-kritiek inzake Noordmans' kritisch scheppingsbegrip. Kan dr. Hasselaar in een volgende publikatie, waarin hij minder naar volledige descriptie streeft, niet eens een kritische peiling wagen? In hoeverre is de H. Geest een eigen inzet? Hoe verhoudt zich exegese als beslissing tot de historische exegese? Zijn de evangeliën niet óók kerugma, zodat Petrus en Paulus op minder gespannen voet met elkaar kunnen staan? Het zijn maar enkele van de vele vragen, die de lectuur van dit knappe boekje juist opwerpt.

TH. C. FREDERIKSE

ZENDINGSWETENSCHAP

CHRISTOPH BLUMHARDT, *Christus in der Welt.* (Zürich 1958) Briefe an Richard Wilhelm.

Onder deze titel gaf prof. dr. Arthur Rich een verzameling brieven uit, die Christoph Blumhardt in de jaren 1899–1914 aan zijn schoonzoon, de sinoloog Richard Wilhelm, schreef. Deze was in 1899 naar Tsingtau, in de Duitse kolonie Kiautschou, vertrokken met de dubbele opdracht om daar als zendingspredikant van de Allg. Evangelisch-Prot. Missionsverein het evangelie onder de Chinezen te verkondigen en tegelijkertijd een geestelijke toenadering tussen Duitsland en China te bevorderen.

Het is in ieder opzicht een merkwaardig boek. Merkwaardig om de ongemeen scherpe kijk op het wereldgebeuren van die dagen. Hij schrijft al in 1904, dat Europa in het gedrang komt, ,,wenn es nicht zu einem europäischen Staatenbund kommt'' (S. 140). Het is ook theologisch merkwaardig om de voor zijn tijd zo schokkende onderscheiding tussen ,,christendom'' c.q. het evangelie der christenen en het evangelie van Jezus Christus. Daarom weert hij zich ook zo krachtig tegen een zending, die wil christianiseren. Christendom als religie is iets menselijks en daarom relatief.

Wie echter deze brieven theologisch wil beoordelen, stuit voortdurend op innerlijke tegenstrijdigheden. Stellig ook een uitvloeisel van zijn ressentiment tegen de kerk en de zendingsgenootschappen van zijn tijd. Daaruit is gedeeltelijk ook de scherpe veroordeling van een wettisch gebruikte doopspraktijk en van de ,,dumme Gemeindebildung'' te verklaren.

Opvallend is welk een grote plaats het begrip ,,ontwikkeling'', in de zin van een door God bewerkte groei van het goede en het rechtvaardige in de wereld, in deze brieven heeft. Wel vindt deze ontwikkeling in het ver-

borgene plaats, a.h.w. onder de oppervlakte van de wereldgeschiedenis, maar er zijn toch in de historie ook tekenen van te vinden. Terecht noemt Rich dit ,,den kritischen Punkt in Blumhardts realistischem Reichgottesglauben''. In welke tegenstrijdigheden men verzeild raakt, wanneer men onmiddellijk uit de geschiedenis de weg Gods met de mensen wil aflezen – en die tendens vinden we in deze brieven – blijkt wel als we b.v. brief 112 en 114 naast elkaar leggen. Op 24 febr. 1912 schrijft hij dat het feit, dat China een republiek geworden is, bewijst dat de mensheid nieuwe wegen zoekt. In het geloof ziet hij daarin hoe in China ,,Gottes Regiment geschieht in Christus''. Op 19 juli 1912 – vijf maanden later dus – spreekt hij over de ,,republikanische Schwärmerei'' (S. 246).

Wanneer we dit boek echter willen lezen als een getuigenis van de levende hoop, het gelovig vertrouwen, dat het Koninkrijk Gods bezig is te komen, worden we telkens weer gegrepen door de frisse en kernachtige wijze, waarop Blumhardt over de taak van de gelovige spreekt. De gelovige, die zelf niets moet willen ,,maken'', in het Koninkrijk Gods, maar er eenvoudig zìjn moet in de eenheid van woord en daad. Er zijn moet, omdat de Heiland een plaats nodig heeft voor zijn geschiedenis onder de mensen. Op de daad ligt bij Blumhardt stellig de nadruk. ,,Denn nur auf dem Boden des materiellen Lebens kann Jesus den Sieg erringen auf Erden.'' (S. 114). Juist door die nadruk op de daad krijgen we in dit boek ook met allerlei praktische en nog steeds actuele zendingsvraagstukken te maken.

Bij alle kritiek, die men erop hebben kan, dunkt het ons toch een belangwekkend en waardevol boek. Misschien juist wel door de, haast irriterend apodictische toon en de menigvuldige tegenstrijdigheden, die telkens opnieuw aan het denken zetten. J. C. SCHREUDER

J. ALEX. VAN WIJK, *Die Apostolaat van die Kerk*, uitgegeë deur die studiegroep vir Kerk en Wêreld, 1958.

Dit is de eerste uitgave van de Zuidafrikaanse studiegroep ,,Kerk en Wêreld'', die zich ten doel stelt theologische studies te doen verschijnen, die speciaal de zending van de kerk in de wereld nader willen belichten.

Dr. van Wijk heeft in zijn geschrift de Westeuropese, speciaal de Nederlandse, gedachtenwisseling rondom het apostolaat toegankelijk gemaakt voor de kerk van Zuid-Afrika. Uitvoerig worden de gedachten van Van Ruler, Hoekendijk, Wendland e.a. over de functie van het apostolaat der kerk weergegeven. Bij de vraag, of het wezen van de kerk in het apostolaat opgaat, sluit de schrijver zich het liefst aan bij de uitspraak van Berkhof, dat gemeenschap èn apostolaat beide tot het wezen der kerk behoren.

Aan het slot trekt dr. van Wijk een aantal conclusies en stelt hij een reeks vragen, die direct op de positie van de kerk in zijn land ingaan.

Al met al een gedegen en waardevolle studie, die, naar wij mogen hopen, door vele vruchtbare geschriften zal worden gevolgd. P.Kloek

PRAKTISCHE THEOLOGIE

J. G. Woelderink, *De inzet van de Catechismus*. Verklaring van de zondagen 1–7 van de Heidelberger, T. Wever, Franeker.

Bij het lezen van dit boekje valt het telkens weer op, welk een scherp en fijnzinnig theoloog ons land in dr. Woelderink verloren heeft. Met grote liefde en kennis van zaken worden de eerste 7 zondagen van de Heidelberger door hem behandeld. Hij ontziet het daarbij niet kritiek te leveren op de scholastieke methode, zoals die in de zondagen 3–6 gevolgd wordt. Hij wijst er daarbij vooral ook op, welk een kwade gevolgen deze methode in bepaalde delen van de vaderlandse kerk heeft gehad. Woelderink heeft eronder geleden, dat een verkeerde vraagstelling bij dit oude leerboek der kerk er toe geleid heeft, dat in vele gemeenten de leer der menselijke verdorvenheid een grote plaats gekregen heeft bij het kerkvolk, zonder dat dit in de praktijk met schuldbesef gepaard gaat. „De scholastieke methode brengt de waarheden Gods zó onder het bereik van ons inzicht, dat de verwondering over Gods goedheid en wijsheid, dat de aanbidding de doodsteek wordt toegebracht."

We spreken in de kerk tegenwoordig nog al veel over de betekenis van de belijdenis. Ik zag dit boekje graag in handen van hen, die menen, dat dit zestiende-eeuwse geschrift voor onze tijd zijn betekenis verloren heeft. Woelderink zou hen zeker boeien. Evenals het degenen, die altijd maar weer over de „handhaving der belijdenis" spreken, door zijn kritische behandeling tot voorzichtigheid zou manen.

Dr. Koolhaas voorzag het boekje van deze „evenwichtige en ootmoedige theoloog" van een korte inleiding. P.K.

J. M. van Minnen, *Gesprekken over het geloof*. J. H. Kok. Kampen, 1958.

Dit boekje, dat in 10 hoofdstukken allerlei geloofsvragen behandelt, telkens door een aantal discussievragen ingeleid, gaat op vele vragen in, maar roept minstens evenveel vragen op. Mijn grootste bezwaar tegen dit boek is, dat het zo'n typisch produkt is van onze westerse kerk. Het doel van de schepping en van de mens als beelddrager Gods is volgens de schrijver gelegen in de cultuurarbeid. Ambacht, wetenschap en kunst zijn de levensbestemmingen van de mens; hij heeft zich op deze wereld als Gods gouverneur-generaal te gedragen, zo is hij het beeld van God. Sprekend over Christus' opstanding schrijft dr. van Minnen: „Nu ligt de gehele, nog misvormde en gekwelde schepping voor hen gereed om opnieuw in cultuur te worden gebracht... het eerste, wat nu gebeuren moet is dat vele, talloos vele medewerkers worden aangetrokken, die aan deze cultuurarbeid deel willen nemen". Het doel van de kerk kan vanuit deze gezichtshoek dan ook omschreven worden als: „de volle erkenning van en onderwerping aan de Godsheerschappij in de wereld voor te leven en voor te bereiden; om... de aarde weer aan God te onderwerpen en deze aarde te bebouwen en te bewaren; en om de gehele mensheid op te roepen tot en

te werven voor deze hernieuwde dienst aan God". Over de rechtvaardiging: door Gods vrijspraak wordt het weer mogelijk voor de mens om de wereld voort te stuwen naar het Grote Rijk van welvaart en vrede. Heiliging is: het gebruikmaken van deze mogelijkheden enz. enz.

In dit boekje speelt de mens – wedergeboren, verzoend, herschapen weliswaar –, maar dan toch de mens zo'n actieve rol, dat men er goed aan doet de waarschuwing van Woelderink ter harte te nemen, die van bepaalde theologische methoden zegt, dat ze „de waarheden Gods zo onder het bereik van ons inzicht brengen, dat de verwondering over Gods goedheid en wijsheid, dat de aanbidding de doodsteek wordt toegebracht."

P.K.

BRUNO POHL, *Der Christ in der technischen Welt;* ERICH EICHELE, *Vom Geheimnis der Autorität;* HERMANN DIETZFELBRINGER, *Vom rechten Verstehen zwischen Kirche und Schule;* No. 20, 21, 22 van de Calwer Hefte, Calwer Verlag, Stuttgart.

In deze serie, die door Theodor Schlatter wordt uitgegeven, zijn weer enkele nieuwe nummers verschenen, ter bevordering van het bijbels geloof en het christelijk leven. Het zijn goede, gedegen en toch eenvoudig en kort gehouden monografieën over actuele vraagstukken. In alle drie studies treft men een pogen aan, dat het best zou kunnen worden getypeerd door het woord van Pestalozzi, dat door bisschop Dietzfelbringer wordt geciteerd: „Wir wollen ja nicht eine Verstaatlichung des Menschen, sondern eine Vermenschlichung des Staates". We kunnen het verschijnen van deze voordrachten slechts toejuichen. P.K.

De Drie formulieren van enigheid, opnieuw uitgegeven door P. A. A. KLUSENER 3e druk. Neerbosch' uitgeverij, Neerbosch.

Het feit, dat deze uitgave een 3e druk beleeft, bewijst wel, dat de belijdenisgeschriften zich nog steeds in een brede belangstelling mogen verheugen.

Het aantrekkelijke van deze uitgave is, dat bij de Nederl. Geloofsbelijdenis ook de brief aan koning Philips II, bij de Dordtse leerregels ook de voorrede is afgedrukt. P. K.

H. BLESS, *Inleiding tot de Pastorale Psychologie.* J. J. Romen en Zonen, Roermond-Maaseik 1958. 181 blz., ing. f 9,50, geb. f 11,50.

De uitgeefster maakte van dit boek van de schrijver van een in r.k. kring met recht veel gelezen *Pastoraal Psychiatrie* (verschenen in 1935) een fraaie uitgave. Toch sla ik het eerder verschenen boek hoger aan dan dit. De *Pastoraal Psychiatrie* munt uit door scherpe probleemstelling en door uitvoerig ingaan op de moderne psychopathologie en psychotherapie. Dit boek is in tegenstelling hiermede meer een pedagogisch vertoog, waarin

noch de psychologie noch de pedagogiek voldoende aan het woord komen. Het geeft een belangwekkend beeld van de pastorale problemen in de praktijk van de r.k. kerk, toont ook, hoe men op verheugende manier bezig is hier aan vooruitstrevende bewegingen meer ruimte te geven, maar bouwt te weinig voort op datgene, wat van psychologische en pedagogische zijde op deze terreinen in de laatste decennia is bijgedragen. De diepste oorzaak hiervan ligt m.i. in een onvoldoende scherpe probleemstelling.

Het boek bestaat uit drie delen: Persoonlijkheidspsychologie, Ontwikkelingspsychologie en Sociale Psychologie. Het eerste deel gaat uit van een personalistische opvatting van de mens, hetgeen op zich zelf reeds het nadeel heeft, dat dit meer een antropologische dan een psychologische categorie is. De schrijver weet boeiend over bepaalde verschijnselen uit het r.k. geloofsleven te spreken, doch psychologisch blijft hij te veel aan de periferie. Zo schrijft hij goed over het pastorale gesprek, maar gaat hij op de belangrijke psychologische details van dit onderwerp niet in. Wat hij over de religie van het kind in deel II schrijft, b.v. over het geweten, is psychologisch te weinig, al geeft hij pedagogisch telkens verstandige opmerkingen. In de schildering van de religie van de volwassen en oudere mens schiet hij bepaald te kort. In deel III valt op, hoe hij ten aanzien van het huwelijk nogal kritisch is ten aanzien van de gangbare moraaltheologie.

Een boek, dat een interessant beeld geeft van bepaalde verschijnselen in de r.k. kerk, doch dat helaas de nog jonge wetenschap der pastorale psychologie niet verder brengt. H. Faber

C. Frankenstein, *Die Äusserlichkeit des Lebensstils*. Ein Beitrag zur Pathologie der Ichentwicklung. J. M. Meulenhoff, Amsterdam. 1959. 284 blz., geb. f 16,50.

Dit boek snijdt een van de centrale problemen van onze beschaving aan. De schrijver zelf zegt: „Wenn extreme Armut das Bewusstsein des Menschen an die ihm fehlenden Güter des Lebens fesselt und Not ihn zwingt, seine körperlichen geistigen und seelischen Kräfte auf die Überwindung des Mangels zu richten, begegnen wir nicht selten jener Erscheinung, die wir die „Äusserlichkeit des Lebensstilss" zu nennen vorschlagen. Hier steht vor uns der Mensch, der im Aussenraum des Geschehenden lebt, während der Innenraum des Erlebens unentwickelt bleibt oder verkümmert. Das Haben tritt an die Stelle des Seins, und der Mensch wird zum Objekt jener unbeherrschbaren Kräfte des Daseins, die sein Denken, sein Fühlen, sein Handeln „von aussen" bestimmen".

De schrijver gaat bij zijn schildering van deze pathologie van de Ikontwikkeling uit van de allereerste levensjaren en construeert om deze ontwikkeling duidelijk te maken nieuwe categorieën, die in antropologisch opzicht boven die van de psycho-analyse uitvoeren. Alleen: het feit, dat hij hier construeren moet, doet de vraag rijzen, of zij geheel reëel zijn. Men vraagt zich af, of hij de rol van de armoede niet overdrijft en of hij de rol van de moeder en de behoeften van het kind in deze eerste relaties niet

te eenvoudig opvat. Verder lezende ziet men echter de door hem beschreven types steeds duidelijker voor zich staan. Een belangwekkend stuk is dat over de primitieve mentaliteit, waarbij echter het kenmerk hiervan „das Enthalten sein im Transindividuellen" niet geheel duidelijk wordt. Hij doet ook een interessante poging de overgang van primitief naar modern, waarover Margaret Mead in haar *New Lives for Old* onlangs ook gepubliceerd heeft, op te helderen. Zijn nadeel blijft echter ook hier – met name tegenover Mead – dat hij het gehele boek door constructies opbouwt, die niet door zelf gedane onderzoekingen worden gestaafd. Doch ondanks dit bezwaar toch een boek, dat aandacht verdient, vooral van de theoretische psychologen. H. F.

A. M. ALLCHIN, *The Silent Rebellion.* Anglican Religious Communities 1845–1900. SCM Press Ltd., London 1958. 256 blz., 25 sh.

Een van de opmerkelijkste fenomenen in de Church of England gedurende het Victoriaanse tijdperk is het herstel van het kloosterleven geweest. Het belang van deze studie naast het omvangrijke, voornamelijk descriptieve werk van P. F. ANSON, *The Call of the Cloister* (London SPCK 1955) is, dat Allchin duidelijk laat zien van welke achtergrond uit de anglicaanse monastieke beweging naar voren is gekomen. Deze achtergrond blijkt rijk geschakeerd te zijn.

Het verband met de Oxford Movement is duidelijk genoeg. Volgens de auteur is de betekenis van de Oxford Movement zelfs het beste af te lezen uit het verborgen leven en de ontwikkeling van de eerste vrouwelijke kloostergemeenschappen, waar veelvuldige communie, biecht, liturgisch gebed, meditatie, retraite enz. opnieuw werden ontdekt en gepraktizeerd.

Toch is de ontwikkeling van de kloostergemeenschappen slechts gedeeltelijk uit anglo-katholieke intenties te verklaren. Een belangrijke impuls gaf ook de behoefte aan emancipatie bij de vrouw. Hieruit is het feit te verklaren, dat de eerste Sisterhoods aanmerkelijk eerder zijn ontstaan dan de Brotherhoods. De anglicaanse Sisterhoods hebben mede bewezen, dat vrouwen nog voor andere dingen capabel waren dan huishouden en kinderen opvoeden. De schrijver wijdt in dit verband een interessant hoofdstuk aan de figuur van Florence Nightingale, hoewel deze nooit lid is geweest van een Sisterhood.

De sterkste impuls is echter waarschijnlijk afkomstig uit de sociale nood van het achttiende-eeuwse Engeland. Allchin stelt m.i. terecht, dat de anglicaanse gemeenschappen gezien moeten worden als een belangrijk onderdeel van de poging der kerk zich aan te passen aan de snel veranderende samenleving. Vandaar dat ondanks felle bestrijding de Sisterhoods aanvankelijk geaccepteerd werden als gemeenschappen van (goedkope) werksters op allerlei sociale terreinen en later, evenals de Brotherhoods, gewaardeerd werden als ‚the best answer to the gravest problems of the time'. Hun betekenis voor het apostolaat onder de van de kerk geheel vervreemde arbeiders en voor de zendingsterreinen overzee werd evident geacht.

Allchin legt er echter de nadruk op, dat al dit pionierswerk voor deze gemeenschappen zelf niet de innerlijke rechtvaardiging van hun bestaan vormde. Déze was alleen de primaire roeping tot een leven van totale afhankelijkheid van God in een gemeenschappelijk en persoonlijk gebedsleven. Het spirituele en het actieve aspect zijn onlosmakelijk verbonden.

De titel van het boek is een trouvaille, die de inhoud dekt: de ‚silent rebellion' van de monastieke gemeenschappen ging tegen de tirannie van de conventionele samenleving (en de verspilling van vele vrouwenlevens) en tegen de vervreemding van de kerk van haar eigenlijke wezen als ‚kolonie van de hemel'. Dit rebellerende aspect is evenzeer zichtbaar in de gemeenschappen, die zich in de laatste jaren binnen de reformatorische kerken op het vasteland van Europa gepresenteerd hebben.

Vergeleken met het reeds genoemde boek van Anson, dat een minutieuze beschrijving geeft van alle anglicaanse orden in de wereld, is de betekenis van Allchin's studie vooral kwalitatief. Aan enkele gemeenschappen wordt geïllustreerd wat de pioniers bezield heeft, terwijl tevens een belangwekkend stuk Engelse kerkhistorie belicht wordt.

J. H. VAN BEUSEKOM

INGEKOMEN BOEKEN EN TIJDSCHRIFTEN

De redactie ontving de volgende boeken ter recensie. Zij behoudt zich voor daar nader op terug te komen.

SIGVARD PLITH, *Kyrkoliv och Väckelse*. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1959, 297 blz.

G. J. PAUL, *Schepping en Koninkrijk. Een studie over de theologie van Dr. O. Noordmans*. H. Veenman & Zonen N.V., Wageningen, 1959, 235 blz.

KARL BARTH, *Brief aan een dominee in de Duitse Democratische Republiek*. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1959, 48 blz., geb. f 2,50.

J. DE FRAINE, *Adam et son Lignage*. Editions Desclée de Brouwer S.A., Bruges 1958, 320 blz., ing. fr. B. 180,—.

ROMANO GUARDINI, *Jezus Christus. Dertien overwegingen*. Uitg. Paul Brand, Bussum 1959, 113 blz., ing. f 4,25.

ROMANO GUARDINI, *De Uitersten*. Paul Brand N.V., Hilversum 1959, 106 blz., ing. f 4,95.

HANS JOACHIM KRAUS, *Psalmen*. Bibl. Komm. A.T. XV–7. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen 1959, blz. 481–560.

JAN J. KIWIET, *Pilgram Marbeck (ca. 1495–1556), sein Kreis und seine Theologie*. Theol. Fak. der Universität, Zürich 1956, 175 blz.

G. J. SIRKS, *Inzicht en uitzicht*. Oriëntatiereeks nr. 10. N.V. Uitg. Mij. „De Tijdstroom", Lochem 1959, 44 blz., ing. f 3,—, bij int. f 2,70.

F. W. GROSHEIDE, *II Korinthe* (Commentaar op het N.T.). J. H. Kok N.V., Kampen 1959, 384 blz., geb. f 18,25.

BERNHARD WELTE, *Über das Böse. Eine Thomistische Untersuchung*. Herder, Freiburg 1959, 56 blz., ing. DM. 4,—.

PAUL OVERHAGE, *Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen*. Herder, Freiburg 1959, 108 blz., ing. DM 6,80.

J. VAN DEN BERG, *Het christelijk leven naar de opvatting van John Wesley*. J. H. Kok N.V., Kampen 1959, 28 blz., ing. f 0,95.

L. PRAAMSMA, *Lerende hen onderhouden. Hulpboek voor de catecheet. Dl. I, Zondag 1–24*. J.H. Kok N.V., Kampen 1909, 149 blz., ing. f 5,40, geb. f 6,90.

MARCEL PACAUT, *La Théocratie. L'église et le pouvoir au moyen age*. Aubier, Paris 1957 302 blz.

JAMES M. CLARK, *Meister Eckhart. An Introduction to the Study of his Works with an Anthology of his Sermons*. Thomas Nelson and Sons, Ltd., Edinburgh 1907, 267 blz., geb. 25/—.

J. van den Berg, *Waarom Zending?* J. H. Kok N.V., Kampen 1959, 31 blz., ing. f 1,25.

J. A. Steenbakker Morilyon Loijsen, *Dat is Leven. De radicale weg naar de betere gezondheid en een harmonischer bestaan.* J. N. Voorhoeve, Den Haag z.j., 192 blz., geb. f 5,90.

Willem F. Zuurdeeg, *An Analytical Philosophy of Religion.* George Allen & Unwin Ltd., London 1959, 320 blz., geb. 30/—.

Hans Storch, *Kirche im Neuland der Industrie.* Käthe Vogt Verlag, Berlin-W. 1959, 189 blz., geb. DM. 12.80.

Arnold B. Come, *Human Spirit and Holy Spirit.* The Westminster Press, Philadelphia 1959, 208 blz., geb. $ 4.—.

Roger Baron, *Science et Sagesse chez Hugues de Saint-Victor.* P. Lethielleux, Paris 1957, 275 blz.

H. Cornelis, *Les Fondements Cosmologiques de l'Eschatologie d'Origène.* J. Vrin, Paris 1959, 96 blz.

TIJDSCHRIFTEN

Kerk en Theologie, april 1959. A. van Selms, Theologie van de filoloog; R. Bakker, Albert Camus, Een vraag aan de Kerk; H. Schroten, De nieuwe Psalmberijming; A. J. Rasker, Discussie over de bewapening, met een naschrift van prof. dr. G. C. van Niftrik.

Gereformeerd theologisch tijdschrift, Nr. 3 – 1959. In memoriam Prof. Dr. G. M. den Hartogh; G. M. den Hartogh†, De „school" van Bilderdijk aan de koning voorgesteld; R. Schippers, De rest van P 66; D. Grosheide, De kerken en de schoolorde voor de Hollandse Latijnse scholen van 1625.

Musica Sacra, juni 1959. Willem Mudde, Amerikaanse koren op bezoek; H. J. Moser, Kerkmuzikale blik op Georg Friedrich Händel; Enzio Forsblom, De liturgische taak van het orgel en de consequenties voor de orgelbouw (II).

Wending, Mei 1959. Das Buch der Namen; S. C. Graaf van Randwijck, F. M. Baron van Asbeck, P. B. Renes, de Republiek der Zuid-Molukken; Coert Poort, Het tedere beest (en zijn jager).

Kerygma und Dogma, 2 Quartalsheft 1959. Wilhelm Hahn, Säkularisation und Religionszerfall; Per Erik Persson, Das Amt des Geistes; August Kimme, Haupttypen der Christokratie; Olavi Castrèn, Zum Problem der Jungfräulichkeit und der Ehe in der römisch-katholischen und evangelischen Ethik; David Löfgren, Verschiedene Tendenzen in der neueren Lutherforschung.

Scottish Journal of Theology, June 1959. Lewis S. Mudge, The Servant Lord and His Servant People; Ernest Best, Prophets and Preachers; J. M. Ross, A Reconsider of the Diaconate; R. Mch. Wilson, The Gnostic Library of Nag Hammadi; H. P. Owen, The Parousia of Christ in the Synoptic Gospels.

Journal of Biblical Literature, March 1959. William A. Irwin, A still small voice... said, what are you doing here? Bruce M. Metzger, Recent discoveries and investigations of New Testament manuscripts; Qumran and the present state of Old Testament: Patrick W. Skehan, The Masoretic Text; Harry M. Orlinsky, The Septuagint Text; Joseph Ziegler, Die Vorlage der Isaias-Septuaginta (LXX) und die erste Isaias-Rolle von Qumran (1 Q Is a); Joseph A. Fitzmyer, The Aramaic Qorban Inscription from Jebel Hallet Etturi and Mark 7 [11]/Matt. 15 [5]; Morton Smith, What is implied by the variety of Messianic Figures?

The Harvard Theological Review, April 1959. Richard N. Frye, Zurvanism Again; C. B. Pascal, Catullus and the Di Parentes; Lucyle Werkmeister, Coleridge on Science, Philosophy and Poetry: Their Relation to Religion; Harold S. Murphy, The Text of Romans and 1 Corinthians in Minuscule 93 and the text of Pamphilus.

Harvard Theological Studies XIX, issued as an extra number of the Harvard Theological Review. F. Edward Cranz, An Essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law, and Society, 197 blz.

Les Etudes Philosophiques, Janvier-mars 1959. *La Liberté.* Ed. Morot-Sir, Liberté et compromis; H. Baruk, Maladies mentales et liberté; P. Chombart de Lauwe, Vie sociale et liberté; R. Lacroze, Habitude et liberté; F. Meyer, Imagination et liberté; G. Bastide, Morale et liberté; G. Berger, Caractère et liberté; A. Forest, Grâce et liberté.

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 1959 – No. 1. Franz J. Leenhardt, La structure

du chapitre 6 de l'Evangile de Jean; Marc Philonenko, Les Interpolations chrétiennes des *Testaments des Douze Patriarches* et les Manuscrits de Qoumran, II; Pierre Prigent, L'Evangile selon Thomas. Etat de la question.

Nouvelle Revue Théologique, Mai 1959. A. de Bovis, Philosophie ou théologie de l'histoire? P. Andriessen, L'impuissance de Paul en face de l'ange de Satan; L. Renwart, L'intention du ministre des sacraments, problème mal posé? M. Coppenrath, Les Ordres inférieurs: degrés du Sacerdoce ou étapes vers la Prêtrise? H. Rondet, De l'amour fraternel au Baptême. Essai de précatéchèse.

Vigiliae Christianae, April 1959. G. D. Uilpatrick, Professor J. Schmid on the Greek Text of the Apocalypse; J. Daniélou, Les douze Apôtres et le zodiaque; W. R. Schaedel, Philosophy and Rhetoric in the Adversus Haereses of Irenaeus; R. M. Grant, Scripture, Rhetoric and Theology in Theophilus; J. H. Waszink, Some Observations on Tertullian ,,Ad Scapulam"; G. J. M. Bartelink, A propos de deux termes abstraits désignant le diable.

Antonianum, Aprilis–Iulius 1959. P. Umberto Betti, Natura e portata del Primato del Romano Pontefice secondo il Concilio Vaticano (continua); P. Reinoldus Weijenborg, De authenticitate et sensu quarumdam epistularum S. Basilio et Apollinario Laodiceno adscriptum (continuatio et finis); P. Bartholomaeus Ioseph Belluco, De divini officii celebratione iuxta Regulam et legislationem Ordinis Fratrum Minorum.

Hervormde Teologiese Studies, Maart 1959. A. D. Pont, Enkele Aantekeninge by die Teologies-Godsdienstige gedagtes van Sendeling S. J. G. Hofmeyr 1839–1905; Pauline Rose, The Jewish Christian Community.

Nogmaals: ,,Een Sophia-liturgie bij de Oudgelovigen in Moskou". Antwoord aan Pater Strotmann.

Gaarne maak ik van de mij geboden gelegenheid gebruik nog een kort wederwoord te spreken. Pater Strotmann heeft gelijk. Volkomen onbekend is de liturgie niet. Het is mijn bedoeling, zodra ik weer in contact kom met mijn Oudgelovige vrienden in Moskou, te trachten een complete Russische tekst te bemachtigen. Wat ik deed is slechts een begin en stukwerk. Ik blijf geloven, dat het een merkwaardige vondst is, die wel licht kan brengen in het mariologische dispuut tussen Romana en Reformata. Ik geef Pater Strotmann vooral gelijk, wanneer hij zegt, dat in mijn inleiding ,,de Wijsheid" zoek is. Zijn wij niet allen op zoek naar de verloren *Sophia-Ecclesia*, in zoverre wij ons allen bezinnen op het Kerkbesef, *orthodoxerenden* in de Romana en *catholizerenden* in de Reformata?

Dordrecht P. HENDRIX

GTU Library
3 2400 00334 3120

v.13
1958/59

Nederlands Theologisch Tijdschrift v.13
1958/59
THREE DAY